شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	فصول غروية		
	درجه نفاست	عادی		خطی ✓ / چاپ سنگی
	تعداد اوراق	۲۲۱	اندازه	۱۵×۲۲
	قطع	رقعی	شماره اموالی	۳۰۰۱۸
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ / ۲۰ / ۵۰ / ۸۰	از هم پاشیدگی عطف	دارد / ندارد ✓
	نیاز به جعبه	دارد / ندارد ✓	نوع آفت	شیمیایی / زیستی / فیزیکی
	نیاز به جلد سازی	دارد / ندارد ✓	نیاز به مرمت جلد	دارد ✓ / ندارد
	نیاز به مرمت اوراق	دارد / ندارد ✓	نیاز به دوخت عطف	دارد / ندارد ✓
	نیاز به لکه گیری	دارد / ندارد ✓	نیاز به گردگیری	دارد / ندارد ✓
	نیاز به آفت زدایی	دارد / ندارد ✓	نیاز به اسیدزدایی	دارد / ندارد ✓

بررسی کنندگان: ۱. امینی ۲. عندلیب ۳.
تاریخ بررسی: ۸۹/۷/۲۴

اقدامات انجام شده:

تاریخ اقدام:

از روی آن میکروفیلم تهیه شد
خ ۱۳۵۳
جزو فهرست ... نوشته

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب فصول غرویه ع ۲ جلد (۲)
مصنف / مؤلف شیخ محمد حسین اصفهانی
خطی / چاپی نسخ ۲۳ سطری
سال طبع یا تحریر ۱۲۳۲ عدد اوراق ۲۲۱
جزء کتب اصول شماره ۲۸۹
شماره عمومی ۳۰۰۰۸ شماره قبض ۲۳۹۱
واقف آقا میرزا ابوالحسن باقرزاده تاریخ وقف دی ۱۳۱۲
طول ۲۲ عرض ۱۵ سانتیمتر قفسه

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازدید شد

میرزا ابوالحسن باقی زاده حسینی

۲۲۱ ورق

۱۳۱۲ - ۱۳ - ۱۲ از سال ۱۳۵۴

باز بینی شد
۱۳۵۳خ

۲۳ در ۱۵/۸

نسخه شناسی

كتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

المقالة الثانية في الادلة السمعية القول في الكتاب فصل اتفق علماء الاسلام والمتسببين اليه من الانام على حجية الكتاب الكريم والفرقان العظيم والمنكر لحجيته مخالف لضرورة الدين وربما خرج به عن فرقة المسلمين ثم المعروف بينهم حجية محكماته من نصوصه وظواهره وان لم يرد تفسيرها في السنة بل لا يعهد في ذلك خلاف من السلف ولهذا لا يرى لهذه المسئلة عنوان في كتبهم ولا يعثر له على ذكر في زبرهم مع تداول احتجاجهم وركونهم اليه وليس ذلك الا لعدهم حجيته من المطالب الضرورية والمباحث البديهية بعد ثبوت حقية الشريعة المبنية كحجية قول النبي صلى الله عليه وآله واوصيائه المعصومين بعد ثبوت منامهم في امر الدين وبالجملة فقد جرى طريقه علماء الاسلام من الموافقين والمخالفين على التمسك بالكتاب المبين والرجوع اليه في مقام التنازع في مباحث الدين الى ان انتهت النوبة الى جماعة من متاخري الاخبارية الذين كانت غاية درجتهم في المعالم الدينية والمعارف الشرعية معرفة ظواهر الاثار والاخبار والبحث عن مداليلها بنظر عار عن التدبر والاعتبار فانكروا حجية ما لم يفسر منه في السنة وان كان نصا من حيث الدلالة وفصل بعضهم بين نصوصها وظواهرها فوافقهم في الثاني دون الاول فقال ان ارادوا يعني المنكرين لحجية الكتاب انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها للظن لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن منه منعنا عن العمل به مع قبول ان في القران محكما بالنسبة الينا فالكلام معهم وان ارادوا ان لا محكم فيه اصلا فباطل انتهى ملخصا وهذا كما ترى صريح في منع حجية ما هو ظاهر منه في المراد دون ما هو صريح فيه وفيه ان فيه دلالة على تنزيله

كتابخانه آستان قدس

اخبار المنع على العمل بالنوع الاول دون الاخير فما اورده بعض المعاصرين عليه من ان التفصيل المذكور غفلة عن محل النزاع فان المتشابه على الوجه الذي ذكر لا يختص بالكتاب بل يجري في الاخبار ايضا بل النزاع في خصوص الكتاب من جهة الاخبار التي دلت على المنع من العمل به مما لا ورود له عليه نعم يتجه الكلام في ترديده في بيان مراد المانعين حيث لم يحتمل بعدم صراحة كلامهم في المنع مطلقا ولا يخفى ضعفه لنا وجوه منها اطباق الطائفة المحقة من زمن ظهور الائمة الى زمن الغيبة بل علماء الاسلام كافة على حجيته ووجوب العمل بمحكمه ولا ريب في ان مثل هذا الاتفاق كاشف عن قول رؤسائهم وتقريرهم اياهم على ذلك بل يمكن ان ينكشف بذلك عن قول النبي صلى الله عليه وآله لولا الامتداد سلسلة الاتفاق الى عصره وزمانه ومنها انه لو لم يكن الفاظ الكتاب دليلا على ارادة معانيها بدون التفسير لتوقف كونها معجزة على ورود التفسير لظهور ان من اظهر وجوه اعجازه اشتماله على الفصاحة والبلاغة التي لا يبلغها طاقة البشر حتى اعترف به فصحاء العرب واقروا بالعجز عن معارضته بالمثل ولا ريب ان ذلك لا يتم الا بمعرفة مداليله ومعانيه لوضوح ان وصف البلاغة لا يعرض اللفظ الا بالقياس الى ما اريد به من المعنى الا ترى ان من عبر بعبارة فصيحة عن معنى يستبشع اهل الاستعمال صوغ ذلك الكلام لبيانه المعنى خرج كلامه عن حد البلاغة بل قد يخرج عن حد كلام اهل العقول ويرجع الى الهذيان والفضول ولم ينقل انه صلى الله عليه وآله كان يحاج العرب بالقرآن بعد تفسيره وبيانه لهم بل لو كان ذلك لشاع وذاع وبلغ حكايته الاسماع مع ان ذلك يوجب خروج القران عن كونه معجزا بالبلاغة لتوقفه كما بينا على التفسير وصحته مبنية على ثبوت النبوة فان توقف ثبوتها على كونه معجزا لزم الدور ويوجب ايضا ان يكون اعجازه بالفصاحة في امثال زماننا ظنيا لثبوت التفسير غالبا بطريق ظني وربما امكن الاستناد في التفصي عن ذلك الى كونه معجزا من حيث الاسلوب فقط لكنه مع بعده لا يجدي في اثبات كونه معجزا من حيث البلاغة كما اطبق عليه الامة ومنها الايات على ذلك كقوله تعالى افلا يتدبرون القران وكقوله هدى ورحمة وكقوله واذا تتلى عليهم اياتنا بينات الى غير ذلك ووجه الاستدلال ان هذه الايات ونظائرها بعد ملاحظة سياقها

يوجب القطع بارادة ما اوردناه من حجية القران بنفسه ولو في الجملة وهذه الدلالة قطعية
فلا دور ومنها الاخبار وهي كثيرة جدا منها رواية الثقلين المدعى تواترها بين العامة و
والخاصة فانها قد اشتملت على الامر بالتمسك بالكتاب وبالعترة ولا ريب في ان التمسك
بالعترة غير مشروط بموافقة الكتاب فكذلك العكس اذ استقلال احدهما في وجوب التمسك
به يوجب عدم ارادة التمسك بهما معا في كل واقعة وذلك يوجب الاستقلال في الجانب
الاخر وتنزيلها على وجوب التمسك بالكتاب بشرط بيان العترة حتى بالنسبة الى الصريح منها
والظاهر من مفادها خلاف الظاهر ومنها قول علي امير المؤمنين وامام المتقين ع في خطبته المعروفة كانهم لم
يسمعوا الله سبحانه يقول تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا
الاية وجه الدلالة ان القران لو لم يكن حجة في نفسه فاي انكار يتوجه عليهم بمجرد سماعها
ومنها قوله ع في من شرب الخمر وادعى جهله بتحريمها ابعثوا معه من يدور به على مجالس
المهاجرين والانصار من كان تلا عليه اية التحريم فليشهد وجه الدلالة ان الكتاب لو لم
يكن في نفسه حجة فكيف يصح ترتب الحد عليه بمجرد تلاوته اية التحريم عليه ومنها الاخبار
الدالة على عرض الخبرين المتعارضين على الكتاب والاخذ بالموافق وطرح المخالفة وانه
زخرف ويضرب به وجه الجدار فان مساق تلك الاخبار يدل على كمال الاعتداد بما هو المفهوم
من الكتاب وليس فيها اشعار بتخصيص ذلك بما اذا كانت الاية المعروض عليها مفسرة
فان ذلك قليل في موارد التعارض بل الظاهر ان المخالف لا يلتزم به فان قلت لعل موافقة
احد الخبرين للاية يكفي في كونها مفسرة فلا ينافي ما ذكروه قلت تعميم التفسير الى مجرد
الموافقة بعيد جدا ونحن نحتج بهذه الاخبار على المخالف على ما يظهر لنا من كلامهم ولو
نزلوا هذه الاخبار على ان موافقة احد الخبرين للكتاب مرجحة للعمل به وان لم يكن الكتاب
على مدلوله حجة فمنافرة مساقها لذلك مما لا يكاد يخفى على احد واعلم ان الاخبار الدالة
على حجية الكتاب كثيرة يقف عليها المتتبع وفيما اوردناه في المقام غنية وكفاية وتعضد
بظاهرها جملة من الاخبار منها ما روي عن الصادق ع انما يعلم القران من خوطب به ومنها
قوله ع وجعل للقران ولعلم القران اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله

هو

هذه الامة بسؤالهم ومنها الاخبار الدالة على عدم جواز تفسير الكتاب بالراي وقد
حكم بصحتها الشيخ الطبرسي في مجمع البيان حيث قال واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص
والائمة القائمين مقامه ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروى
العامة عن النبي ص انه قال من فسر القران برايه فاصاب الحق فقد اخطا ثم قال وكره
جماعة من التابعين القول في القران بالراي كسعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وغيرهم
والجواب ان هذه الاخبار على تقدير تسليم صراحتها في نفي حجية الكتاب معارضة
بالاخبار المتقدمة الدالة على حجيته ولا ريب ان الترجيح لتلك لكثرتها واعتضادها
بعمل الاصحاب وصريح الكتاب مضافا الى بعض الوجوه السابقة مع انا لا نسلم صراحتها فيما
ندعوه بل ولا ظهورها فيه بان الرواية الاولى ومنها مع شمولها لغير المعصوم من المخاطبين
وهم لا يقولون بحجيته في حقهم بدون البيان انما تدل على حصر العلم بالقران بمن خوطب
به وهو اعم من العلم بكله وبعضه اذ ليس المراد بنقش القران بل بمعانيه كلا او بعضا
كالمتشابه وتقدير المعاني فيه ليس باولى من تقدير المتشابه ولو سلم ظهوره في العموم
فتنزيله على العموم المجموعي غير مفيد لا سيما اذا عممناه الى العلم ببطونه وعلى الافرادي
ممنوع خصوصا بعد مساعدة بعض الامارات كوضوح معاني اكثر الايات عليه وبهذا
يتضح الجواب عن الرواية الثانية واما الروايات التي رواها الطبرسي فما دلالة لها
على ما ذكروه لان التفسير كما يظهر من العرف وتساعده تصريح البعض به هو كشف
المغطى والمتشابه ولا ريب في عدم جواز ذلك من غير اثر معتبر مع ان الظاهر من التفسير بالراي
ان يكون المبني فيه على الراي والتشهي وليس الامر في محل البحث كذلك فان مبناه
على ما يقتضيه جواهر الالفاظ وما يعرضها من الهيئات بحسب اوضاعها اللغوية
والعرفية نعم يتجه ذلك في تفسير المتشابه حيث ان نسبة اللفظ الى بعض معانيه
كنسبته الى غيره فيكون التعيين من غير دليل مبنيا على مجرد الراي والتشهي ولا ريب
في عدم جوازه هذا واجاب عنها الشيخ الطبرسي بوجه اخر حيث قال بعد ذكر ما مر نقله
عنه والقول في ذلك ~~واجاب عنها الشيخ الطبرسي بوجه اخر حيث قال بعد~~ الان الله

ندب الى الاستنباط واوضح السبيل اليه ومدح اقواما عليه وقال لعلمه الذين يستنبطونه
منهم وذم اخرين على ترك تدبره والاضراب عن التفكر فيه فقال افلا يتدبرون القرآن
ام على قلوب اقفالها وذكر ان القرآن منزل بلسان العرب فقال انا جعلناه قرآنا
عربيا الى ان قال هذا وامثاله يدل على ان الخبر متروك الظ فيكون معناه ان صح ان
من حمل القرآن على رايه ولم يعلم شواهد الفاظه فاصاب الحق فقد اخطا الدليل وقد
روى عن النبي ص قال ان القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه الى آخر ما
ذكره واما ما زعمه بعض اهل هذا القول من موافقة الشيخ الطبرسي لهم فناشئ
من قصور نظره من استنباط مطالب العلماء من عباراتهم هذا وربما كان حجة المفصل
ان اطلاق التفسير يتناول بيان الظ فيشمله الاخبار الدالة على تحريم التفسير بالرأى
ولان الايات التي يحتمل طريان النسخ عليها من جملة الظواهر وقد ورد المنع من
العمل بالكتاب في حق من لا يعلم بمنسوخاته وهو يستلزم عدم جواز العمل بما يتطرق فيه
عدم الفسخ لان عدم العلم اعم من الظن بالعدم واذا ثبت عدم جواز العمل بهذه
الظ ثبت بغيره اذ لا قائل بالفصل والجواب اما عن الاول فبالمنع من صدق التفسير
بالرأى على بيان ماله ظ بل يختص ببيان المتشابه وقد مر بيانه واما عن الثاني
فبان تلك الاخبار انما وردت في حق من يتمكن من تحصيل العلم بمنسوخات الكتاب
بالرجوع الى المعصوم لحضوره فلا يثبت في حق من يتعذر ذلك بالنسبة اليه ونقول
ان المراد بالعلم ما يتناول الطريق الذي ثبت اعتباره شرعا ولولا ذلك
لما جاز العمل بالايات التي دلت اخبار الآحاد على سلامتها من النسخ ولا خفا
في ان اصالة عدم النسخ بعد الفحص المعتبر طريق معتبر الى اثبات عدم النسخ عملا
بعموم روايات الاستصحاب فلا يكون العمل بها من غير علم بعدم النسخ واما ما يقال
من ان اصحاب الائمة ع ما كانوا يعملون بعمومات الكتاب بمجرد الوقوف عليها
وكانوا يعملون بعموم الروايات المعتبرة بمجرد ورودها وبعد تسليمه حتما لا ينافي
ما قررناه مجا ان يكون عمومات الكتاب عندهم موهونة بالعلم الاجمالي

٣٣٣٠

[illegible]

بورود التخصيص على جملة منها دون عمومات الاخبار التي ترد عليهم فكان حالهم بالنسبة
الى عمومات الكتاب كحالنا بالنسبة الى سائر العمومات حيث لا يجوز لنا الاعتماد على شيء
منها لمكان العلم الاجمالي بورود النص بالتخصيص على كثير منها الا بعد الفحص عن المخصص
كما سبق بيانه في محله اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يجوز تفسير الكتاب الا بما تقتضيه
ظواهر الالفاظ على حسب ما ثبت لها عند النزول من الاوضاع اذا تجردت عن
امارات الخلاف مع مراعات ما يقتضيه الهيئات اللاحقة لها من حيث ما قرر
في العلوم العربية وبما فسر به في الاخبار المعتبرة وان كان على خلاف الظ ولا يسقط به
الاحتجاج ح بظاهره ما لم يتبين كونه تفسيرا للباطن فلا ينافي حجية الظ ومع
الشك فالظ هو الاول وقد جاء في بعض الاخبار تفسير بعض مطلقات ببعض الافراد كتفسير
الزور واللغو بالغنا فيمكن ان يكون من بيان الفرد الكامل او الاكمل او من باب
الحصر المراد فيه والثاني اوفق بظاهر التفسير ولو كان الاول انسب باطلاق اللفظ
فان قام قرينة على ترجيح احدهما والا فالظ هو الاول ومثله تفسير اهل الذكر
بالائمة عليهم السلام ولا عبرة بمقالة المفسرين من العامة فيما لا يرجع الى اللغة
ولا بمقالة الخاصة ما لم يبلغ الاجماع او الشهرة المعتبرة بناء على ما قررناه في حجية
الظن في الادلة فصل الاجماع في اللغة يأتي لمعنيين العزم ومنه لا صيام لمن لم يجمع
الصيام من الليل وبه فسر قوله تع فاجمعوا امركم والاتفاق ومنه الاصباح
قولك اجمع القول على كذا اذا اتفقوا واما في الاصطلاح فقد نقل من معناه الا
خبر الى اتفاق مخصوص واختلفوا في تعريفه فعرفه مخالفونا بحدود فعن النظام
انه قول قام حجيته وراما بذلك الجمع بين انكاره كونه حجة وبين تحريم مخالفته
وهذا منقوض بقوله غير هذه الامة عن حجة وبقولهم من غير المسائل الشرعية عنها
او فيها عن تقليد لقيام حجة صحيحة لهم عند مجتهده وبقوله آحاد الفقهاء
عن حجة وبقول النبي ص ان جعلنا المعجزة القائمة على صدق قوله حجة او قام
عليه حجة فان شيئا من ذلك لا يسمى اجماعا وعرفه الغزالي بانه اتفاق لسابق

امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور الدينية واحترز باضافة الامة الى محمد عن اتفاق سائر

كتابخانه آستان قدس
مرکز مخطوطات

الامة ويقوله على امر من امور الدينية عن اتفاقهم على ما عداها من الامور اللغوية والعادية
ونحوها فان ذلك لا يسمى اجماعا ويرد على عكسه ان الظاهر ان الامة كل من تابعه لا انها في معنى
الجمع المضاف فيتناول العوام ايضا وليس قولهم معتبرا في الاجماع عند محققيهم الا ان ينزل
الحد على القول الاخر بل يتناول من لم يوجد بعد من الامة واعتبار موافقتهم يؤدي الى امتناع
تحققه اللهم الا في العصر المتأخر او حيث يقطع بموافقتهم ايضا بناء على حمل الموافقة على
ما يتناول مثل هذه الموافقة الثانية ايضا وحصوله في غير الضروريات بعيد بل يتناول
مثل هذه الموافقة الثانية ايضا وحصوله من تدين بشرعه من الجن ايضا واعتبار قولهم
في الاجماع يوجب عدم امكان الاطلاع عليه عادة ويمكن التفصي عن هذا بان الظاهر من
الامة من تابعه من الانس خاصة كما هو الظاهر من الرواية التي تمسكوا بها على حجية الاجماع
هنا وايضا ينتقض طرده باتفاقهم على فعل عبادة من حيث كونه عبادة اتفاقا على
فعلها لانها ايضا امر من الامور الدينية ولا يسمى اجماعا وان كان باتفاقهم على كونها
عبادة اجماعا ويمكن دفع الاول بحمل الامة على علمائهم مجازا بالنقل او بالحذف وفيه
تعسف والثاني بتخصيصهم بالموجودين في عصر واحد وقد ارتكبوا الوجهين في لفظ الرواية
فيكون التعريف ناظرا اليه والثالث بان قيد الحيثية معتبرة في الامة او القيد الاخير
والمراد اتفاقهم من حيث كونهم امة او على امر ديني من حيث كونه امرا دينيا ولا
يخفى ان التعويل في الحد على مثل هذه الاشعار ليس على ما ينبغي وعرفه الفخر الرازي
بانه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور والمراد باهل الحل والعقد
على ما نبه عليه غير واحد منهم المجتهدون واحترز به عن اتفاق العوام فانه لا يعتبر في الاجماع
لا منفردا ولا منضما وقوله على امر من الامور يعم الشرعيات وغيرها بل يتناول
غير الاحكام ايضا كالاكل والشرب ولا يسمى اتفاقهم عليه اجماعا ويمكن دفعه باعتبار قيد
الحيثية في القيد الاول فيكون المراد اتفاق اهل الحل والعقد من حيث كونهم اهل
الحل والعقد ولا ريب ان اتفاقهم على غير الاحكام الشرعية ليس بهذا الاعتبار وعرفه
الحاجبي بانه اجتماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر ونبه بقوله في عصر

قيد توضيحي لان الاتفاق لا يعقل الا على [illegible] وكان الغرض منه التنبيه على انه لا يختص بما [illegible] علي [illegible] مضافا الى ما مر من الاشكال الثاني [illegible] الامور [illegible]

٥

على ان اجماع السلف والخلف غير معتبر في كون الاتفاق اجماعا والكلام في سائر القيود
واضح مما مر ويشكل عليه بان المفهوم من الامر في الحد ليس الا معنى الثاني دون ما يقابل
النهي لوضوح عدم استقامة العكس على تقديره فيرد على طرده ما مر في الاشكال الثاني الاخير
ويمكن التفصي عنه بما مر لكنه قد التزم بدخول اتفاقهم على امر دنيوي في الاجماع
واعترض على الغزالي في اخذه قيد الدين ورده بان الامر الدنيوي ان تعلق به عمل
او اعتقاد فهو ديني والا فلا يتصور حجيته فيه واما اصحابنا رضي الله عنهم فقد اوردوا
له ايضا حدودا فعرفه العلامة ره بما ذكره الفخر الرازي وقد سبق ويشكل مضافا الى
ما مر بانهم عرفوا اهل الحل والعقد بالمجتهدين فلا يتناول المعصوم على مذهب الامامية
مع ان حجيته عنده من جهة دخوله فيهم اللهم الا ان يريد به مطلق حكام الشرع وله
احد من يفسره بهذا المعنى لكنه اوفق بمعناه الاصلي وايضا يصدق الحد المذكور على
الاتفاق الذي يعرف فيه قول المعصوم بشخصه مع انه لا يسمى عندنا اجماعا وايضا ان اراد باهل
الحل والعقد الجميع كما هو الظاهر لم ينعكس بخروج ما لو اتفق ما دون الجميع وعلم بدخول
المعصوم فيهم فان ذلك عندنا اجماع على ما صرح به هو وغيره وان اراد ما يتناول
البعض لم يطرد لصدقه على اتفاق كل بعض وان لم يعلم بدخول المعصوم فيهم بل وان علم
بخروجه منهم وعرفه بعضهم بانه اجتماع رؤساء الدين من هذه الامة في عصر على امر
وهذا الحد من حد الحاجبي وانما تصرف فيه بتبديل المجتهدين برؤساء الدين ليتناول
المعصوم لاعتبار دخوله فيهم عنده وعدم صدق عنوان المجتهد عليه ويرد عليه ما اوردناه
على الحاجبي مضافا الى الاشكالين الاخيرين اللذين اوردناهما على حد العلامة وعرفه في
المعالم بانه اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية
والوجه في قيوده ظاهر مما مر ويشكل عليه بان المراد بالموصولة اما الجنس او العموم فان كان
الاول فهو مع كونه مجازا او خروجا عن الظاهر من غير قرينة يوجب نقض طرد الحد
باتفاق كل جماعة وان لم يعلم دخول المعصوم فيهم او علم بعدم دخوله فيهم وايضا ينتقض
باتفاق المعصومين فانه لا يعد عندنا اجماعا والا لكانت جميع الاحكام الشرعية

بطرد بل

عندنا اجماعية ولو بحسب الواقع فان قلت المراد باتفاقهم في الفتوى ان يكون كل منهم
مفتيا والفتوى كالاجتهاد لا يتصور عرفا في حق المعصوم قلت هذا ممنوع ولو سلم فالمراد
به هنا المعنى الاعم لئلا يفسد الحد اذ الفرض دخول الامام عنده في المتفقين وان كان
الثاني فهو مع عدم انعكاسه على مذهبه غير مطرد لصدقه على ما لو علم بدخول المعصوم
فيهم بعينه ولم يكن لقولهم مدخل في الكشف عن قوله فان ذلك لا يسمى اجماعا عندنا كما
سيأتي فالصواب ان يعرف الاجماع على قول من يعتبر في دخول المعصوم في المتفقين على
وجه لا يعرف شخصه بانه اتفاق جماعة يعتبر قولهم في الفتاوى الشرعية على حكم ديني بحيث
يقطع بدخول المعصوم فيهم لا على التعيين ولو في الجملة او اتفاق جماعة على حكم ديني يقطع
بان المعصوم احدهم لا على التعيين ليخرج اتفاق المعصومين ع لان المعصوم يعرف
فيهم بعينه مع ان الظاهر من اعتبار دخول المعصوم في المتفقين ان يكون فيهم غير معصوم
والمراد بقولنا في الجملة عدم التعيين بين البعض وبعض عدم التعيين بين الكل في سائر القيود
ظاهر مما مر والنسبة بين الحدين عموم من وجه لان الاول يتناول اتفاق جماعة
يقطع بان بعضهم على التعيين غير المعصوم والثاني ما اذا قطع بدخول المعصوم في
جماعة لا يعتبر قول من عداه في الفتاوى كالعوام والثاني على العكس والذي يساعد
عليه مصطلحهم على ما يظهر من تضاعيف كلماتهم هو الاول والذي يقتضيه طريقتهم في الحجية
هو الثاني فان قلت لعل الوجه ان الواقع منه ليس الا هذه الصورة وهي ما اذا كان المتفق
ممن يعتبر قولهم في الفتاوى وان ضم من علم بانه ليس بمعصوم استطرادا قلت الاختصاص
في الوقوع بتلك الصورة ايضا ممنوع كما سنشير اليه والاستطراد لا يصلح للتعليل لان الكلام
فيما هو حجة حقيقة هنا والذي يساعد عليه النظر الصحيح ان مورد الاجماع لا يختص بالصورة
المذكورة بل له صورة اخرى ايضا كما سيأتي اظهرها هو ان يتفق جماعة مطلقا او من اهل الفتوى
على قول ديني بحيث يكشف عن موافقة قول المعصوم لهم ولو بمعونة ضميمة خارجية والحق
في التردد بين ما عرفت والطريقة التي تفرد بها الشيخ في الاجماع جارية على هذه الصورة
ومن اعتبر في الاجماع دخول المعصوم في المتفقين فله ان يعرف هذه الصورة بانها اتفاق

الكل و

لا يوجب التخصيص لما سيجيء مع ان الظاهر عدم وضوح تلك الصورة

جماعة يقطع بدخول المعصوم فيهم بعينه قطعا مستندا الى اتفاق من عداه ويرد بينهما من
ما مر والفرق بين الصورتين اعتباري والمراد بالقول في هذه الحدود الرأي والمذهب سواء
دل عليه بقول او فعل او غيرهما فقد تلخص مما حققنا ان الاجماع عبارة عن اتفاق جماعة
على حكم ديني يقطع بان المعصوم احدهم لا بعينه او يقطع به فيهم بعينه ويكون القطع
بكونه يقوله مستندا الى اتفاق الآخرين ولك ان تجعل الاجماع في الصورة الثانية عبارة عن
الاتفاق الكاشف دون المجموع المركب من الكاشف والمنكشف عنه ولو عرف الاجماع بانه
الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم على حكم ديني كان اخصر واجمع **فصل** اختلف
القائلون بحجية الاجماع في مدركها فلاصحابنا رضوان الله تعالى عليهم طرق ثلثة الاول
ما ذكره العلامة وجماعة وهو ان الامة اذا قالت بقول فقد قال المعصوم به لانه من
من الامة بل سيدها ورئيسها والخطاء مأمون عليه وهذا التعليل ناظر الى تفسير
الاجماع بانه اتفاق جميع علماء هذه الامة فمرادهم باتفاق الكل الامة هنا اتفاق علمائهم
بقرينة الحد وكان السر في تخصيص الاجماع وطريقه باتفاق الكل مع عدم اختصاصها
عندهم به كما نبهنا عليه هو انهم تكلموا اولا على الاجماع بالمعنى المتداول عند العامة
ثم نبهوا على الصورة التي ليس فيها اتفاق الكل جريا على طريقة الخاصة هذا واعترض على
الطريق المذكور بانه ان علم بوجود قول المعصوم بين الاقوال فالحجة هو قوله ولا مدخل
لانضمام قول الآخرين اليه فيلغوا اعتباره وان لم يعلم بطل دعوى موافقته لهم
واجيب بوجهين الاول ما حكاه بعضهم عن المرتضى رضي الله عنه من انا لسنا بادئين بالحكم بحجية
الاجماع حتى يذكر لغوا وانما بدء بذلك المخالفون عرضوه علينا فلم نجد بدا من موافقتهم عليه
لعدم تحقق الاجماع الذي هو حجة عندهم في كل عصر الا بدخول الامام ع في المجمعين سواء
اعتبر اجماع الامة او المؤمنين او العلماء فوافقناهم في اصل الحكم لكونه حقا في نفسه
وان خالفناهم في علته ودليله هذا عبارته المنقولة عنه ولا يخفى ان مرجع كلامه
الى انكار كون الاجماع حجة مستقلة ودليلا برأسه بحيث يعتد به كما هو المعروف بين
اصحابنا حيث انهم جعلوه احد الادلة الاربعة وذكروه في مقابلة العقل والكتاب

والسنة واطالوا البحث عنه فان ما هذا شانه لا يكون البتة بنفسه حجة لغوا كما ذكره الثاني ما وجدته في كلام بعض المعاصرين من الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي واو بقول الامام فيهم على التفصيل والتعيين وليس كذلك بل المفهم العلم بقول الامام في ضمن العلم بقول الامة اجمالا كانا انا علمنا علما اجماليا بان جميع الامة متفقة على الحكم بان ذلك حجة لان الامام من جملتهم والعلم بقول الامام هنا كالعلم بالمطلوب في كبرى الشكل الاول فان العلم بجسمية الانسان في قولنا كل حيوان جسم اجمالي لا تفصيلي فلا يتوقف عليه التفصيل بقولنا كل حيوان جسم وبه يندفع ما اورده بعض اهل التصوف على اهل النظر من ان الشكل الاول دوري وبقية الاشكال راجعة اليه فيبطل النظر والاستدلال ثم لا وهذا هو السر في اعتبارهم وجود شخص مجهول النسب في المجمعين لجامع العلم الاجمالي ولو بدلوا ذلك بعدم العلم باجمعهم تفصيلا لكان اولى ولعلهم يريدون به ذلك اقول يمكن تقرير الاعتراض في المقام بوجهين الاول ان الاتفاق ليس دليلا على الحكم وانما الدليل عليه هو قول المعصوم المعلوم في ضمن الاتفاق فلا وجه لعده دليلا الثاني ان قول جميع الامة ليس دليلا على قول المعصوم لان العلم بقول الجميع يتوقف على العلم باقوال الاحاد التي من جملتها قول المعصوم فيتوقف على العلم بقوله ايضا فلو توقف العلم بقوله على العلم بقول الجميع كان دورا ولا خفاء في ان الاعتراض المذكور انما يلائم الوجه الاول وما اجاب به الفاضل المذكور لو تم كان انما ينهض بدفع الوجه الثاني كما يشهد به جعله من باب كبرى الشكل الاول دون الوجه الاول اذ لا مدخل لاعتبار الاجمال في دفعه اذ للمعترض ان يقول ليس العلم الاجمالي بالحجة وبما ليس بحجة وذلك لا يقتضي ان يكون ما ليس بحجة حجة بل الحجة هو قول المعصوم المعلوم في ضمن العلم الاجمالي بقول الكل وما عداه ليس بحجة فلا يكون الاجماع حجة لان المركب من الداخل والخارج خارج ومع ذلك فقضيته كلامه ان الاجماع المعتبر من الاسلاف على البيان المذكور هو العلم باتفاق الكل اجمالا وهو غير منقسم طردا وعكسا اذ قد يعلم قول الجميع على التفصيل ويكون مع ذلك اجماعا وحجة كما في صورة كشف قول المجمعين عن قول المعصوم فيصح خرق الكاشف الى المنكشف عنه ووصف المجموع بالحجية وقد يعلم قول الكل اجمالا ولا يكون حجة كما اذا استند الاجمال

حاصل ان الاشكال المذكور انما يرد اذا كان للتفصيل العلم باقوال الامة او نعم وعدمه
حكم

بقول جميع الامة هو الحجة لان حجيته باعتبار المعلوم فيصح التحقيق وعدم اجماعي باسم

التفصيل في غير صورة كشف قول المعصوم عن قوله للزوم التدريج او استند الكل الى امر واحد فلا بد هنالك من تفصيل وتوضيح المقام وتنقيح المرام ان العلم بالاتفاق ليس من العلوم الاولية التي يكفي في حصولها مجرد تصورها بل لا بد له من منشاء يستند اليه وما يصلح ان يكون سببا لحصوله امور الاول استقصاء اقوال جميع الامة على التفصيل بحيث يعلم انطباقهم على الحكم ومع تعذره او تعسره وندرة وقوعه على تقدير امكانه يتصور على صور منها ان يعرف الامام فيهم بشخصه ووصفه وقوله فالحجة في قوله ولا مدخل لانضمام قول الاخرين اليه اصلا كما ذكره المعترض سواء عرف الباقون باشخاصهم واقوالهم واوصافهم وهو كونهم من اهل الفتوى اولا وقد نبه على ذلك هذا صاحب المعالم حيث قال وفائدة الاجماع عند الفريقين معدودة من ادلة الاحكام وليس في مثل هذه الاتفاق على طريقنا دلالة على الحكم اصلا والاطلاق صاحب المعالم عليه الاجماع في العبارة المنقولة عنه ان كان باعتبار معناه اللغوي او المصطلح عليه عند العامة فلا كلام ولا ورد عليه ما ذكرناه وقد نبهنا على ذلك في الحد فتدبر ومنها ان يعلم قول الامام فيهم بعينه من دون نظر الى اقوال الاخرين سواء اتحدت لفظا او اختلفت لكن مع عدم العلم بشخص الامام او بوصفه وهذا انما يتصور اذا علم المتبع ان الذي افتاه في الوقت معين او مكان معين هو الامام لكن جهل شخصه بين الاشخاص او عرف الاشخاص لكن جهل الموصوف منهم بالامامة او عرف صوت المعصوم او خطه بمعجزة او اخبار صادق ولم يعلم بشخصه او وصفه والكلام هنا كالكلام في الصورة السابقة اذ حيث يعلم قول الامام بعينه فالحجة فيه ولا مدخل لانضمام قول الاخرين اليه ومن هنا يتبين انه لو قال صاحب المعالم فيما مر اذا علم قول الامام بعينه كان اشمل واولى ومنها ان يعلم الامام بشخصه ووصفه مع عدم العلم بشخص قوله كما اذا كان هناك اقوال مختلفة اللفظ متحدة المفاد بحيث يعلم ان احدها قوله فيمكن القول بتحقق الاجماع وفائدته من حيث توقف العلم بقول الامام ورايه على العلم باقوال الجميع وتوافق ارائهم وعلى هذا يتجه مواخذة على عبارة المعالم حيث اطلق فيها القول بانتفاء فائدة الاجماع مع العلم بشخصه ولم يقيد بصورة العلم بشخص قوله ايضا ويمكن رفعه بان يقرر راي الامام لا يتوقف على معرفة اراء الاخرين بل على معرفة انفس الاقوال وتوافقها

نعم عندنا اذا لم يعلم الامام بعينه انتهى والتحقيق انه لا يسمى اجماعا عندنا الا اذا كان جامعا

بدله قوله اذا علم الامام بعينه

في المعنى اذ عدم تعيين قوله من بين اقوالهم فانه كعدم تعيينه بين اقوال الافاضل لها فكما ان ثبوت
الحكم في الثاني مستند الى العلم بصدور واحد تلك الاقوال منه لا الى موافقة غيره له فكذلك في
الاول فان قلت يمكن الفرق بانه يمكن التوصل الى قوله في الاول بكل من الطريقين بخلاف الثاني من التعيين
تحكم فلا يبعد ان يعد اجماعا ان اعتبر التوصل من حيث الاتفاق قلت معرفة اراء كل واحد من المجمعين
في الفرض المذكور يتوقف على العلم بصدور واحد تلك الالفاظ عنه وحيث ان الفرض علمه
بدخول الامام فيهم فلا بد ان يحصل له العلم بقول الامام قبل اعتبار الاتفاق فلا يكون الاتفاق
دليلا عليه ومنها ان يعلم بدخول الامام في المتفقين مع جهل شخصه وتشخص قوله للعلم
دخوله في الاقوال من جهة العلم بدخوله فيهم سواء اتحدت الاقوال لفظا او اختلفت لكن مع
توافقها في المفاد وهذا يتصور اذا جهله المتتبع لعدم سبق تعيين او لطريان مانع هناك
كالظلمة او مع جهل انما وصف الامامة في كل واحد مع العلم بثبوتها في احدهم كما لو اتفق بعد
وفات الامام السابق وقبل تعيين الحجة بعده عند المتتبع وبالجملة موضع الفرض ما اذا علم
اتفاق الكل على حكم بلفظ واحد او بالالفاظ مختلفة وعلم بان الامام احدهم من غير تعيين
له والتحقيق لقوله كما مر فالحق ان الاتفاق هنا اجماع لانه كاشف عن قول المعصوم وموصل اليه
بدليل انه لو انتفى العلم بقول غيره لا انتفى العلم بقوله فيكون حجة اذ لا نعني بالحجة الا ما هو
الكاشف الكاشف عن الحكم والمثبت له سواء كان كاشفا عنه بالذات او بالواسطة
فكما ان قول المعصوم حجة لانه كاشف عن مراده ومراده حجة لانه كاشف عن قول النبي
وهو كاشف عن قوله تعالى فكل ما كشف عن لفظه الكاشف عن المراد بل اذا صح تسميته خبر الواحد
حجة نظرا الى انه كاشف عن قول المعصوم وكشفا ظنيا فتسمية الاتفاق الكاشف عن قوله
كشفا قطعيا اولى ولا يتوجه على هذه الصورة شيء من الاشكالين اما الاول فلان
اعتبار قول غير الامام ح لا يكون لغوا كيف وهو الطريق الموصل الى قوله واما وصفه
بالحجة فلما عرفت من ان الغرض في صدد عنوان الحجة والدليل على شيء بكونه كاشفا
عن الحكم ولو بالواسطة وقد بينا ان الاتفاق المذكور كاشف عن الحكم بواسطة كشفه
عن قول الامام واما الثاني فلان العلم بقول الجميع وان توقف على العلم بقول الامام

لانه احد المجمعين لكنه لا يتوقف على العلم بقوله من حيث كونه اماما بل يتوقف على العلم
بقوله من حيث كونه احد المجمعين والمقصود تحصيل العلم بقوله من حيث كونه اماما
لانه الناهض حجة على الحكم فلا دور الثاني ان يتظافر نقل اطباق الكل واتفاقهم الى ان
يبلغ حد التواتر او يخبر به عدد دون التواتر وينظم اليه القرائن المفيدة للصدق
وحيث يحصل العلم باتفاق الكل باحد الطريقين كان اجماعا وحجة لكشفه عن قول
المعصوم ولا يتوجه عليه شيء من الاشكالين اما الاول فلكشف الاتفاق المذكور
عن الحكم ولو بواسطة كشفه عن قول المعصوم وهذا لو كان المخبر به هو قول البعض لم يستلزم
الكشف فصح اطلاق الحجة والدليل عليه ولم يلزم عليه لغو واما الثاني فلان العلم بالاجماع
في هذه الصورة غير مسبوق بالعلم بقول الامام حتى يتوجه اليه اشكال الدور لظهور عدم استناده
اليه بل كلاهما مستندان الى الخبر المتواتر او المحفوف بقرائن الصدق الا ان العلم بالامام
تفصيلا مستند الى العلم بالاول اليه بواسطة العلم وكذا الكلام فيما لو حصل العلم بقول البعض بطريق
التتبع وبقول آخرين بطريق النقل الثالث ان يعلم قول من عدا المعصوم وجماعة منهم
باحد الطريقين السابقين ويعلم قوله وحده او مع قول الباقين بالعلم بقولهم ولا فرق
بين ان يعرف الامام بشخصه ووصفه اولا اما القسم الاول فلا اشكال في كون الاتفاق
فيه اجماعا وحجة مطلقا لان قول من عدا المعصوم كاشف عن قوله مطلقا وقوله كاشف
عن الحكم فقول الكل حجة على الحكم وكاشف عنه فهو على حد الصور السابقة التي حكمنا
بالكشف فيها وان كان فرق بينهما من حيث ان قول الجميع هناك كاشف عن قول المعصوم
وهنا قول من عداه كاشف عن قوله واما القسم الثاني فلا اشكال فيه في حجية القول الكاشف
عن قول المعصوم كما لا اشكال في حجية المجموع منهما كما عرفت لكنه خارج عن محل الفرض
لان الكلام في الاجماع بمعنى اتفاق الكل وهو هنا مشتمل على ما ليس بحجة وهو القول المنكشف
عنه مما عدا قول المعصوم فانه مما لا مدخل له في الكشف عن الحكم فلا يصح وصفه بالحجة
كما عرفت نعم لو كان القول المنكشف عنه كاشفا عن قول المعصوم صح اطلاق الحجة عليه

وعلى المجموع كما لو كشف قول المتأخرين عن قول المتقدمين عن قول المعصوم الرابع ان يوجد
على الحكم حجة واضحة من آية محكمة او سنة متواترة او سيرة قطعية بحيث يكشف
عن انطباق الكل على مقتضاه كشفا قطعيا فيقطع بقول المعصوم ايضا والتحقيق ان
هذا الاتفاق مع خلو العلم به عن افادته لسبق الدليل القطعي عليه مما لا ينبغي ان يسمى
اجماعا اذ لا مدخل له في الكشف وربما امكن ان يفصل بين الاتفاق الذي لو قطع
النظر عن كشف الدليل المذكور عن قول المعصوم لكشف عنه الاتفاق وبين غيره
فيسمى الاول اجماعا نظرا الى كونه دليلا على الحكم بمعنى كونه مما يمكن التوصل بصحيح النظر الى
المطلوب دون الثاني ومما قررنا يتضح ان اعتبارهم في الاجماع وجود رجل مجهول النسب في
المجمعين مما لا حاجة اليه فانه يتم مع العلم بنسب الكل ايضا وكذا لا حاجة الى ما اول الفاضل
المذكور كلامهم به من عدم العلم باجمعهم تفصيلا فانه يمكن مع العلم بهم تفصيلا ايضا
واعلم انهم انما اعتبروا دخول مجهول النسب في الاجماع ليجامع العلم الاجمالي بدخول
المعصوم في المجمعين والاختفاء فانه مع اتحاد شخصه يرتفع الجهالة ويوجب العلم بانه
هو المعصوم فيلزم ان ينتفي فائدة الاجماع على ما اعترف به صاحب المعالم وغيره بل يلزم على
ما قررنا انتفاء ماهية الاجماع ولو اعتبر تعددهم فمع خلو الاكثر كلما تهم عنه يوجب
ان يكون الحجة في اتفاقهم فيلغى اعتبار اتفاق الباقين ولا قائل به ثم لا يذهب عليك ان
الصور المذكورة مما يبعد وقوعه في زمن ظهور الائمة ع ومتعذر في زمن الغيبة فيجب
الاجماع الذي هو اصل من الاصول الشرعية الهامة عري عن الثمرة والبحث عنها عديم الجدوى
والفائدة الثاني ما ذكره الشيخ وجماعة وهو ان الامة اذا اتفقت على حكم ولم يكن في الكتاب
والسنة المقطوع بها ما يدل على خلافه تعين ان يكون حقا والا لوجب على الامام ان يظهر و
يظهر خلافه ولو باعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة ولا بد ان يكون معه معجزة تدل
على صدقه ليمكن التعويل على دعويه والذي يدل على ذلك امور منها ان التكليف بما يقتضيه
الواقع لطف والاخلال باللطف قبيح وهو موقوف في محل الفرض على البيان بالوجه المذكور

فيجب ومنها ان اتفاق الامة على الباطل قبيح والامام متمكن من ردعهم وردهم الى الحق كلا او بعضا
باظهار المعجزة واقامة البينة فيجب عليه ظهوره وردعهم ولو من باب الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر ومنها ان الحكمة الداعية الى تشريع الاحكام الباعثة على بعث الانبياء ونصب الاوصياء
داعية الى تشريع الحكم الخاص ايضا فيجب تبليغه كما يجب تبليغها لتتم عدم الخلق على الحق في تمام
التكاليف ولا يكون للناس على الله حجة فيها ومنها ان الغرض الداعي الى نصب الامام انما هو
تبليغ الاحكام فاذا قدر عدم امكان التبليغ في حقه او عدم مساعدة الحكمة عليه لم يكن فائدة
في نصبه ووجوده فيبطل ما اتفقت الامامية عليه ونطقت به الاخبار من عدم خلو عصر عن
الحجة ومنها ما ورد في جملة من الاخبار من ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم
وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم وعن النبي ص ان لكل بدعة من بعدي يكاد
بها الان بما وليا من اهل بيتي موكلا يذب عنه وبين الحق ويرد كيد الكائدين وعنهم ع ان لنا
في كل خلف عدولا ينفون عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وعن
امير المؤمنين ع اللهم لا بد لارضك من حجة لك على خلقك يهديهم الى دينك ويعلمهم علمك
لئلا يبطل حجتك ولا تضل اتباع اوليائك بعد اذ هديتهم به اما ظاهر ليس بالمطاع او مكتتم
او مترقب ان غاب عن الناس شخصه في حال هدايتهم فان علمه وآدابه في قلوب المؤمنين
مثبتة فهم بها عاملون وقد جاء في عدة اخبار في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد
المنذر رسول الله ص وفي كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبي ص وهذه طريقة ضعيفة
والوجوه المذكورة مدفوعة اما اولا فبالنقض بالمسائل التي وقع الخلاف فيها بين اصحابنا
الذين بذلوا مجهودهم في تحصيل الاحكام وبالغوا في تهذيب مداركها وتنقيح مسالكها مع
خلوص قصدهم في الافتاء عن الاغراض النفسانية والدواعي الشهوانية فان الخلاف
المشتمل على طرفي النقيض يمتنع ان يكون حقا عند غير اهل التصويب فقضية ما قرر من
الوجوه وجوب ظهور الامام على من اخطاء في النظر ولو بسبر الارشاد الى الحق اما
بحجة بينة او باقامة معجزة ولو وقع مثل ذلك لشاع وذاع ولادى الى انحسام
مادة النزاع وانقطاع الاختلاف بين اولي الدراية والانصاف وكل ذلك معلوم

الخلاف واما ثانيا فبان الحال وهو ان الذي يساعد عليه العقل ويعاضده الواقع انما هو وجوب
تبليغ الاحكام في الجملة لا مطلقا فانا نرى ان كثيرا من الكفار النائين عن بلاد الاسلام لا سيما بالعيان
المخدرات منهم في الحجال بالعيان ما بلغت اليهم دعوة النبي ص ولا سمعوا بمعجزاته ولا
خطرت ببال احد منهم وجوب الفحص والتتبع لتحصيل الحق فلو كان الواجب عليه ع هو
التبليغ العام واتمام الحجة على جميع الانام لكان في عدم تبليغ اولئك المذكورين وعدم
اتمام الحجة عليهم تاركا للواجب ومرتكبا للقبيح تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكذلك الكلام
بالنسبة الى الذين ماتوا في الفترة قبل بعث النبي ص او قبل وصول الخبر اليهم او قبل
ثبوت الحق لديهم وبالجملة لو وجب تبليغ العام على الاطلاق لحصل التبليغ بالنسبة
الى كل من بلغ عاقلا من عنوان اتيان التبليغ العام على الاطلاق في حقه من اول زمن
بلوغه وعقله مع ان انتفائه معلوم بالوجدان والمشاهدة والعيان بل نقول لا يجب عليه ع
تشريع الاحكام على الاطلاق فضلا عن وجوب تبليغها على الاطلاق فان الصبي المراهق الذي لم يبلغ
حد البلوغ ثم قد يكون اذكى واعقل من كثير من البالغين ومع ذلك لم يشرع في حقه
الاحكام الايجابية والتحريمية فاتضح ان الواجب عليه ع انما هو تشريع الاحكام في الجملة
ولو بالنسبة الى الذين بلغوا حد البلوغ وكذلك الواجب عليهم ع انما هو التبليغ في الجملة
ولو بطريق المتعارف بين العباد كما يكشف عنه سنة الانبياء فانهم كانوا يبلغون رسالات
ربهم في الاحكام بالطريقة المعتادة بين الانام لانهم لما انما خلقوا اشرا كلفوا ما يليق
بالبشرية من امر التبليغ وغيره فليس عليهم ان يعاملوا الناس بما يطلعون عليه بالعلوم
الغيبية ولا ان يذهبوا بطريق الخفاء في الارض الى من يحتاج اليهم في المسائل الدينية
ولا ان يدفعوا عن انفسهم الاعداء بالقوة الربانية وان كانوا قد يكونون ذلك في
بعض الموارد لحكمة خاصة وعلى هذا فيكفي في قاعدة اللطف ارسال الرسل ونصب الحجج
مع تبليغ البعض سواء تمكنوا من التبليغ الى الكل وبلغوا او حصل هناك مانع
منعهم عن التبليغ الى البعض فلم يبلغوا اليهم فانه لا يجب عليه ع ابقاء المكلفين
الى ان يحصل التبليغ في حقهم ولا تمكين المبلغين عن التبليغ الى الباقين بدفع

الطواغيت

الطواغيت ودفع شرورهم عنهم وبهذا البيان يندفع الوجوه الثلثة الاولى فان قلت فما الفائدة
في ارسال الرسل ونصب الحجج اذا منعوا من التبليغ بالنسبة الى الذين لم يتمكنوا من تبليغهم ولينظر
اي فرق بين منعهم وبين منعه ع اياهم عن التبليغ فهل امع ان ذلك على الاطلاق منفتح
الفساد قلنا الفائدة تحمل الطواغيت الاوزار من حالوا بينهم وبين وصول التبليغ اليهم
حيث ظلموهم بما حجبوهم فيحصل الداعي العرضي الى التكليف في حق المانع والممنوع كما يحصل على تقدير
الوصول وبهذا يظهر الفرق بين الصورتين وبه يندفع الوجه الرابع مضافا الى ان هنا امورا
ثلثة فامر يجب عليه ع وامر يجب على الحجة وامر يجب علينا فالواجب عليه ع انما هو نصب
الحجة على العباد وتعيين الهادي الى منهج الرشاد والطاعة واعطا القوة ثم الواجب على الحجة
التصرف في الامور بما ينتظم به نظام دين العباد ودنياهم وانما يجب عليه ذلك بشرط التمكين
والاستطاعة ويجب على العباد تمكينه ونصره والطاعة لامره والتحذر عند نهيه فلو
انتفى الاخير منا سقط عن الحجة وجوب التصرف ولو لحظ عنه ع وجب نصبه لان نصب
الحجة على حد وضع الشريعة لطف لا يخل به تمرد العباد واستنكافهم عن الانقياد فائدته
مع التمرد اتمام الحجة وقطع المعذرة ولعل هذا هو الذي اشار اليه المحقق الطوسي في
تجريده من ان وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا وقريب منه
ما ذكره السيد المرتضى رضي الله عنه حيث قال ولا يجب عليه الظهور اذا كنا نحن السبب في
استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد
اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا
الحق الذي عنده انتهى وعلى هذا ينظر الجواب عن الاخبار لبعض فان فيها قبل قد مضى ذكره تعويلا
على الوضوح والظهور بذلك المراد هم وانهم ائمتهم ان تمكن منه تمكنا عاديا فان العبرة
في التمكين هنا بالتمكن العادي كما يدل عليه ملاحظة سيرتهم وجري طريقتهم وعلى
قياسه الكلام في بقية الاخبار ويمكن تنزيلها على انه ع يساعدهم عند وجود الموانع
من ظهوره بالافاضات المعنوية والفيوضات السرية على الوصول الى المهمات الرغبية

التي يقضي انكارها الى الخروج عن الايمان او نقصان درجة صاحبه فيه كما يرشد اليه قوله ع
فان ادامه في قلوب المؤمنين مثبتة في غير واحد من الاخبار انهم ينتفعون بالحجة القائم ع القائم
في غيبته كما ينتفع بالشمس اذا سترها السحاب ثم اعلم ان الشيخ قد صرح في العدة على ما حكاه
انا لو وجدنا بين الطائفة قولا ولم نقف له على مخالف ولا على ما يقتضي صحته او فساده
وجب القطع بصحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم اذ لو خالفه لوجب عليه ان يظهر
خلافه وعلله ببعض الوجوه المذكورة فعلى هذا يكفي في الحجية قول الواحد ايضا لكن ينبغي
ان لا يسمى اجماعا لاتفاقهم على اخذ الاتفاق في تعريفه وان اختلفوا في سائر قيوده الا
ان ياخذ القول الكاشف مع المنكشف عنه ويسمى المجموع اجماعا ويشكل بان مجرد عدم
وجدان المخالف لا يقتضي عدم وجوده وطريقته على تقدير صحتها انما تساعد على وجوب
الظهور عند عدم وجود المخالف لا عند عدم وجدانه وقد يعترض على الشيخ بانه يكفي
في القاء الخلاف بينهم ان يظهر ولو على وجه لا يعرف كونه اماما ويظهر القول بالخلاف
بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب بل يكفي وجود رواية دالة عليه وهذا الاعتراض غير متجه
اذ الوجه الاول لا يوافق غرض الشيخ من ردع الامة وردهم الى الحق والثاني خارج عن محل
الفرض اذ الكلام حيث لا يوجد مخالف والوجه الثالث راجع الى احد الوجهين السابقين
لان الرواية المردودة او كانت بحيث تنهض حجة في النظر عند الكل او عند القائل بها فهي بمنزلة
قطعية على الخلاف وقد اعتبر الشيخ عدمها فانه اراد بها ما تكون قطعية على الخلاف ولو
في النظر كما يساعد عليه طريقته فيخرج عن محل الفرض وان لم تنهض حجة في النظر لم يجد
وجودها في رفع ما جعله الشيخ سببا لوجوب الظهور نعم كان على الشيخ ان يشترط في قطعية
الاجماع بعد اشتراطه عدم وجود دليل قطعي على الخلاف امورا منها ان يكون ذلك الدليل
القطعي قد بلغ الى المتفقين كلا او بعضا فلو فقد وجود دليل قطعي وخفي على المتفقين
لم يكن مغنيا عن ظهور الامام على ما يقتضيه طريقته ومنها مضي زمان يمكن ظهور المعصوم
فيه بعد انعقاد الاجماع اذ لا حجية قبله لعدم العلم بموافقة المعصوم ومنها ان يعلم

بقاء المتفقين على آرائهم في تلك المدة فلو احتمل رجوعهم او رجوع بعضهم لم يحصل القطع
بموافقة المعصوم لهم وان قطع بعدم ظهوره على احدهم ومنها ان يعلم بعدم حدوث قول
بالخلاف في تلك المدة اذ مع تجويز ذلك لا يقطع بموافقة المعصوم لجواز ان لا يكون موافقهم
في القول ولا يظهر ليتحقق الخلاف قبل تمكنه من الظهور او حاله وربما امكن التمحل في نفي
الاحتمالين الاخيرين بالاصل لكن يكون الاجماع معه ظنيا لا قطعيا ويلزم على طريقة الشيخ
امور منها انه اذا قال بعض الاصحاب واحدا كان او اكثر بقول مستندا الى اجتهاد و
تحقق هناك الشرائط المعتبرة ثم انكشف له فساد المستند المذكور لزمه وجوب البناء
على الحكم السابق والقطع به بحسب الواقع وان لم يكن مفاد الدليل السابق الا الظن
به او مجرد ثبوته في الظاهر اذ فساد الدليل ليس ... ومنها وجوب حفظ اقوال علماء العصر
وضبطها كحفظ الاخبار صونا للدليل القطعي عن الاضمحلال والانعدام ومنها عدم
جواز الحكم والفتوى عند امكان البحث والاطلاع على آراء علماء العصر الا بعد
البحث والاطلاع لئلا يخالف الدليل القطعي او يعدل مع التمكن منه الى الظني ولان
ذلك من جملة الادلة فلا بد من الفحص عنه كما يجب عن غيره ولا خفاء في ان الالتزام بهذه
اللوازم لامر بعيد ثم بعد تسليم اصل الطريق الثالث وهو الطريق المعزي الى معظم المحققين
ان ينكشف عن قول المعصوم باتفاق علمائنا الاعلام الذين ديدنهم الانقطاع الى
الائمة في الاحكام وطريقتهم التحرز عن القول بالراي ومستحسنات الاوهام
فان اتفاقهم على قول وتسالمهم عليه مع ما يرى من اختلاف انظارهم وتباين
افكارهم مما قد يؤدي بمقتضى العقل والعادة عند اولي الحدس الصائب والنظر
الثاقب الى العلم بان ذلك قول ائمتهم ومذهب رؤسائهم وانهم انما اخذوه منهم
واستفادوه من لدنهم اما بتنصيص او بتقرير وهذا انما يكشف اولا عن قول المعصوم
الذي اليه يرجع فيما ويهم واقوالهم واحدا كان او اكثر ويكشف عن قول الامام عن قول
الرسول ص وعن قول الله تعالى بواسطة القواعد العقلية والنقلية القاضية بان
علومهم مستفادة من علم النبي ص وعلمه ص مستفاد منه تعالى ثم قد يستقل هذه الطريقة

لا يوجب فساد الدعوى ولا الاخر لاحتمال تعدد عدم الكشف او فساد الدليل الخ

بالاستكشاف وذلك انما يكون غالبا حيث يكون الحكم على خلاف الاصول الظاهرية المسلمة
عن بعض الشواهد الاعتبارية وقد يحتاج الى انضمام شواهد خارجية ومؤيدات قريبة
من الامارات والاخبار والاختصاص لهذه الطريقة بالاستكشاف عن قول المعصوم بل قد
يستكشف بها عن قول بقية الرؤساء والمتشرعين فانه قد يعرف مذاهبهم وارائهم
من اتفاق اتباعهم الذين طريقتهم عدم التخطي عن جادتهم والانحراف عن طريقتهم بل لا
حاجة في الاستكشاف بهذه الطريقة الى العلم باتفاق الكل بل قد يستكشف باتفاق جماعة
من الخواص الموصوفين بالاوصاف المقررة لا سيما اذا كانوا من اصحابهم كزرارة وابي بصير ومحمد بن مسلم
واضرابهم ثم الاستكشاف بهذه الطريقة يقع على وجوه الاول ان يستكشف بها عن قوله
الواقعي وذلك حيث ينتفي من قوله دواعي التقية والاخفاء ويسلم من شبهة التاويل و
الخفاء ومنه اتفاقهم على عدم انفعال الكر بالملاقاة وانتفاء العول في المواريث
وامثال ذلك ولا يقدح الاعتضاد ببعض الشواهد الخارجية من الاخبار والادلة اذ
المراد بكون الاتفاق كاشفا ان يكون له مدخل في الكشف كما مر نظيره في مسئلة التواتر
واعترض على هذا الوجه بوجوه منها ان هذه الطريقة لا تجري الا في القطعيات من غير
طريق الاجماع والاحاجة فيها الى التمسك به وهذا ضعيف لان وجدان القضية
لا يساعد عليه نعم هذه الطريقة قليلة الوقوع لكن ذلك لا يوجب اهمالها بل لا بد
من تعميم العنوان بحيث تندرج فيه ومنها ان هذه الطريقة لا تبتني على القاعدة الكلامية
المختصة بالامامية التي عليها مبنى حجية الاجماع عندهم بل على مقتضى العقل والعادة
المشتركين بين الفريقين وضعفه ظاهر لان العقل والعادة المشتركين انما يؤثران
في كشف الطريقة المذكورة لا في اثبات حجيتها بل حجيتها انما هو باعتبار حجية القول
المنكشف عنه المبنية على القاعدة الكلامية المختصة بالامامية لما بيّنا عليه من ان
الكاشف عن الحجة حجة في الاصطلاح حقيقة كنفس الحجة المنكشف عنها مع ان كونها

وقال انما يكون هذا غالبا حيث يكون الحكم على خلاف الاصول الظاهرية

عن الرأي

عن الرأي لمكان العصمة انه قد تبتني على القاعدة الكلامية حيث يتوقف على اثبات العصمة
من السهو والخطاء وعدم القول بخلاف المعتقد حيث لا داعي اليه ومنها ان الاجماع اصل
من الاصول المبتنية التي عليها مبنى اكثر احكام الشريعة والطريقة المذكورة غير منضبطة النبي
فلا وجه لاخذها مناطا في الحجية وضعفه ايضا ظاهر لان انضباط الطريقة المذكورة
بالاحالة الى الوجدان في خصوص الاستكشاف بها وان اختلف حصوله باختلاف المحصلين في قوة
الحدس وكثرة التتبع والممارسة وهذا الاختلاف غير قادح بعد وضوح المبنى والمناط وان
اراد بعدم انضباط المبنى انه ليس هناك عدد معين يمكن الاستكشاف به على الاطلاق فهذا
غير ضائر كما في التواتر الثاني ان يستكشف بها عن قوله الظاهري وذلك حيث يكون احتمال
التقية اوكون الدلالة غير جلية ومنه قول المعظم بطهارة المخالفين عدا ما استثني فان هذا
الحكم وان قطع بصدوره عنه ع قولا وتقريرا نظرا الى مظهر المعظم اليه مع اعتضاده بمساعدة
السيرة المستمرة لكن لا قطع بان ذلك قولهم الواقعي ومذهبهم الذي بنوا عليه في نفس الامر
لاحتمال ان يكون الداعي اليه التقية وحفظ الشيعة من نفرة العامة ويرد على هذا الوجه
انه كثير الشكوك المتقدمة على الوجه الاول ولا اختصاص لها كما نعم وتندفع بما مر
الثالث ان يستكشف بها عن وجود دليل قطعي واقعي عقلي او نقلي متواترا واحادا محفوف
بقرائن الصدق والصحة ويستكشف به عن قول المعصوم الواقعي بواسطة استكشافه عن
الدليل المذكور وربما يكون هناك دليل ظني فيستكشف بهذه الطريقة عن كونه قطعيا
اما بتعدد الاسناد او بانضمام القرائن فقطعيته المفادوا ويرد على هذه الطريقة
بامور منها انها غير منضبطة المبنى وقد بيّنا على ما فيه سابقا ومنها انها لا تبتني على
القاعدة الكلامية التي انفرد بها الامامية على القاعدة المذكورة ففيه انه لا فساد فيه
كما عرفت وان اراد عدم ابتناء حجيتها عليها فهو انما يتجه اذا كان المنكشف عنه دليلا عقليا
او نقليا كتابيا او نبويا او كان مرددا بينهما واما اذا كان المنكشف عنه حديثا اماميا
او محتملا له كما هو الغالب على تقدير الوقوع فتوقف حجية الطريقة المذكورة على القاعدة
الكلامية قطعا ووجهه واضح فلا يتم ايراده على الاطلاق مع ان لنا ان نمنع توقف

لان مرجعها الى قضاء العادة وفيه نظر لانه ان اراد عدم ابتناء كشف هذه الطريقة

بحجية الاجماع بجميع اقسامه على المسئلة الكلامية وانّما المسلّم توقفها عليها في الجملة ومنها انّ
المتفقين ان كان تعويلهم على دليل ظني فكيف يكشف ذلك لنا عن دليل قطعي للزوم زيادة
الفرع على الاصل وان كان على قطعي فاثباته لا يخلو عن صعوبة لانّ طريقتهم المعروفة
جواز التعويل على الدليل الظني ولو من حيث الدلالة ويمكن دفعه بان قد تبين بشواهد
ظفر عليها المتتبع الممارس انّ الكل لم يعولوا على دليل واحد بل لهم على ذلك دلائل تفرّد كل
بعضها فيستكشف باتفاقهم على دلائل جنسيه فيصح ان يستفاد منها العلم او يستكشف به عن دليل
ظني وقد يفوح عندنا شواهد وامارات اخر فيفيد بمعونتها العلم او يستكشف بالتتبع و
الفحص عن تعويلهم على دليل الا قطعي ويقطع ايضا بكونه دليلا قطعيا لحكم العادة بامتناع
تواطئهم على الخطاء فان قيل الدليل القطعي امر غير حسي فكشف الاتفاق عنه يقدح فيما
ذكروه في التواتر من اشتراط ان يكون المخبر به امرا حسيا قلنا انّما قصدوا بذلك ان التواتر في غير
الحسيات لا يستلزم افادة العلم كما نبهنا عليه في محله لا انه يستلزم عدم افادة العلم فلا
ينافي ما ذكرناه مع ان لنا ان نمنع عدم كون الدليل مفيدا للعلم حسيا اذا كان المتكشف عنه
دليلا سمعيا ولا يقدح كون الدلالة امرا عقليا لاستنادها الى الحس كما في تواتر التواتر وكذا
لا ينافي ذلك ما سنذكره في دفع بعض حجج العامة من جواز ان يجمع الكل على الخطاء فان ذلك
سلب للايجاب الكلي فلا ينافي الايجاب الجزئي واعلم انّه قد يستكشف بالاتفاق عن وجود
دليل ظاهر به معوّل عليه عند الكل او عندنا بل قد يستكشف به عن كون الدليل نصا بالخصوص
وذلك كما اذا اتفق على الحكم جماعة قد عرفت من طريقتهم الجمود على متون الاخبار
كالصدوقين ومن يحذو حذوهما فيستكشف به تارة عن كون الدليل نصا معتبر الاسناد
منضم المقال وذلك حيث يعرف من طريقة المتفقين الطعن في الاخبار بمجرد ضعف الاسناد
او التردد في الحكم او الميل بمجرد خفاء الدلالة وعدم وضوح المراد مع الوثوق التام بافهامهم
وانظارهم لضبطهم الكل وعلو قدرهم في علوم العربية وعلم الدراية بل قد يستكشف به
عن كون النص الموجود صحيحا او حسنا حيث يعرف منهم الجمود على العمل بهما ويستكشف
باخرى عن كونه نصا في الجملة فيعول عليه بانضمام الاتفاق الكاشف عنه اذا بلغ حدّ

الشهرة

الشهرة وصلح لجبره اذ لا فرق بين العلم الاجمالي بالدليل او العلم التفصيلي به في وجوب الاخذ
به والركون اليه لكن شيء من ذلك لا يسمّى اجماعا اذ المعتبر في الاجماع اتفاق الكاشف عن راي
المعصوم كشفا قطعيا لا الكاشف عن مطلق الدليل واما مخالفونا فقد استدلوا على حجية
الاجماع بوجوه عقلية ونقلية من الكتاب والسنة فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من
بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية وجه الدلالة انّ سبيل المؤمنين
المؤمنين اقوالهم وفتاويهم وقد جمع في الوعيد بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين
ولا ريب في حرمة الاول على الاستقلال فيكون الثاني ايضا محرما مستقلا والا لما حسن الجمع
بينهما في الوعيد لقبح قولنا من سرق وشرب الماء وجب قطع يده واذا حرم اتباع غير سبيل
المؤمنين وجب اتباعهم اذ لا مخرج عنهما والاعتراض عليه وجوه منها انه قد اعتبر في الشانه كونها
بعد تبين الهدى فيعتبر ذلك في الاتباع المعطوف عليه لاعتباره في المعطوف لما لا انها كالجملة الواحدة
وحرمة مخالفة الاتفاق مع تبين كونه هدى لا يقتضي حرمة مخالفته مع عدمه كما هو
المقصود اذ الكلام في حرمة مخالفة الاتفاق المجرد عن الحجة لا المقرون بها واما ما ذكره
بعضهم في توجيه الاعتراض بان اللام في الهدى للعموم فيتوقف ترتب الوعيد على انتفاء
غير سبيل المؤمنين على اتباع كل ما هو هدى ومن جملته الدليل الدال على حكم الاجماع ففساده
غير خفي لانه يؤدي الى عدم ترتب الوعيد المذكور على احد من المخالفين والمتبعين
لغير سبيل المؤمنين لعدم ظفرهم بكل ما هو هدى بل بالبعض فالوجه هو ما ذكرناه
وفيه بحث لمنع قضاء العطف بالمشاركة مطلقا وتحقيق القول فيه ان العطف اما ان يكون
بين الجمل التامة او بين غيرها وعلى الثاني اما ان يكون القيد من لواحق المعطوف عليه
او من لواحق ما قبله ففيما عدا الصورة الاخيرة لا يلحق القيد للمتاخر الا ان ينهض هناك
قرينة ولو حالية على اعتبار لا اصالة عدمه مع قصور العطف من حيث مبناه على
المناسبة وهي اقوى من اقتضى المشاركة في القيد قلت انّما يصح التعويل على مثل هذه النكتة
حيث لا يساعد عليها العرف والاستعمال وعدمه معلوم للمتتبع واما في الصورة الاخيرة
فالظاهر لحوق القيد بالنسبة الى المعطوف مع امكانه اما على القول بان العامل في

ايضا لان العطف يقتضي التشريك فيلزم ان يكون القيد المعتبر في المعطوف عليه

عن افادته فان فيه تمكن استقلاله من ضم العطف

فى المعطوف هو العامل فى المعطوف عليه فواضح لان تعلقه باحدهما مقيدا يوجب تعلقه بالاخر
لبقى مقيد الاتحاد، واما على القول بان العامل فى المعطوف مقدر بقرينة المذكور فالظاهر
ان يكون المقدر على حذو المذكور فيكون ايضا مقيدا مثله وظن ان الاية من الصور الثابتة فيحتاج
اثبات القيد فى المعطوف الى دليل والقول بان المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة الجملة الواحدة
على الاطلاق بحيث يتناول المقام ممنوع وسلم فالهدى المعتبر تنبيه فى ترتب الوعيد على المشاقة
هو كون الرسول حقا وحرمة مشاقته وقضيته مشاركة المعطوف للمعطوف عليه فى القيد
اعتبار تبين ذلك فى ترتبه على اتباع غير سبيل المؤمنين ايضا وهذا لا يقتضى العلم بمستند
الاتفاق ومنها ان غير وسبيل ان كانا او احدهما للعموم دلت الاية على ترتب الوعيد
على من اتبع كل سبيل من مغاير الكل سبيل من سبيل المؤمنين او اتبع كل مغاير لبعض او بعض
مغاير لكل وهذا كله خارج عن محل النزاع وان لم يكونا للعموم بل كانا للبعض لم يثبت به المقصود
اذ لا ريب فى حرمة مخالفة ما اجتمع عليه المؤمنين فى الجملة ولو بالنسبة الى المسائل المعلومة
من الدين نظرا ضرورة وفيه كيف يحسن منع الحصر والتحقيق انهما للجنس ووقوعهما
فى سياق الموصول يقتضى عمومهما لجميع الافراد عموما افراديا بدليا شموليا لا مجموعا فيندفع
الاشكال ومنها ان السبيل حقيقة فى الطريق المسلوك وهو غير مراد هنا قطعا والطلاقه
على ما وقع عليه الاتفاق غير مستقيم لانتفاء العلاقة المصححة للتجوز فيتعين ان يراد
به الدليل لانه سبيل معنوي فى الوصول به الى المقصود فتدل الاية على حرمة مخالفة
دليل المؤمنين لا اتفاقهم ولو سلم صحة اطلاقه على المعنى الاول فلا اقل من تساوي الاحتمالين
ان لم يكن الثانى اظهر فيلزم الاجمال المقتضي لسقوط الاستدلال ولا يخفى ان حمل السبيل
على الدليل غير ملايم لسياق الاية ثم صحة اطلاقه على المعنى الاول لا يوجب الاجمال
بل قضيته التعميم كما مر شموله لكل منهما ومنها ان المراد بسبيل المؤمنين السبيل الذي
صاروا به مؤمنين او سبيلهم فى متابعته ص والاقتداء به بدليل اقترانه بمشاقة الرسول
والجمع بينهما فى الايعاد ويمكن دفعه بمنع صلوح ذلك قرينة على التخصيص على تقدير
التعميم ومنها ان المتعال من الاية على تقدير تسليم التعميم نقيض المقصود اذ كان

سبيل المعدل

سبيل المؤمنين عدم اتباع غير الدليل فالقول بوجوب اتباعهم من غير دليل اتباع لغير
سبيلهم والتحقيق ان مقتضى هذا الاعتراض لزوم التنافي فى ظاهر مدلول الاية من حيث
اتفاقهم قبل نزولها على عدم جواز الاخذ بالاتفاق المجرد عن الدليل ومقتضى الاية على
ما بنى عليه الاستدلال وجوب الاخذ بكل اتفاق ومن جملتها الاتفاق المذكور فوجوب الاخذ
بالاتفاق المذكور يوجب عدم جواز الاخذ بالاتفاق المذكور وهو تناقض فلا بد فى دفعه
من تخصيصها اما بما عدا ذلك الاتفاق او بما عدا الاتفاق المجرد عن الدليل وهي انما تنهض
حجة اذا حملت على المعنى الاول لكنه معارض باحتمال الثاني ولا سبيل الى ترجيح الاول
بقلة التخصيص لتباين الموردين فان اتفاق الاول اتفاق عن دليل هو اصل العدم بخلاف الثاني
والترجيح بقلة التخصيص انما يتم اذا اندرج الاول فى الاكثر ومنها ان حرمة اتباع غير
سبيل المؤمنين لا يوجب وجوب متابعة سبيلهم لامكان الواسطة بترك الاتباع معتبر فى مفهومه
فى مفهومه مط ويشكل بانه لا يريد اثبات الواسطة من حيث ان الاتباع معتبر فى مفهوم
موافقة الغير ويجوز ان لا يكون مخالفا للاجماع متبعا لاحد فيه ان المراد بالاتباع
مجرد الاخذ بدليل بقرينة الى غير سبيل المؤمنين لا الى سبيل غير المؤمنين ولو سلم
فاتباع غير سبيلهم اتباع لغيرهم ولو للهوى والشيطان فلا يتحقق الواسطة وان
اريد بالواسطة عدم الحكم والتوقف ففيه ان حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين
بحسب الواقع يوجب حصر الجواز فى اتباعهم فان اريد بالوقف مجرد السكوت وعدم
الحكم فليس مذهبا ولا يخل بالمقصود اذ الكلام فى عدم جواز مخالفة الاجماع لا
فى جواز السكوت فى محل الاجماع مع انه لا يتم حيث يتعين فيه الحكم والفتوى بل يتعين
منصوص فى حق من وقف على الاجماع واذعن بدلالة الاية وان اريد به الحكم بالوقف
والتزام احكامه كما هو المقصود به حيث يعدم المتوقف عن اهل المذاهب فالاية
تدفعه حيث تدل على بطلان قول المخالف للاجماع فيلزم صحة قول المجمعين اذ لا مخرج
عنهما بحسب الواقع ومنها ان المؤمنين اذا اتفقوا على فعل مباح فان وجب اتباعهم فيه
الحكم لزم اتباع غير سبيلهم فى الحكم وان لم يجب فقد جاز ترك متابعة سبيلهم فيه

المجرد عن الدليل ووجوب
اللغير يوجب عدم جواز
الاخذ بالاتفاق المذكور

الثاني

ان المراد وجوب اتباعهم في الحكم والفتوى ونحوهما دون الافعال المباحة ونحوها ومنها
ان المؤمنين هم الذين علم منهم الايمان بان علم ان باطنهم وفق ظاهرهم وهذا انما لا
يقطع به في غير المعصوم لاحتمال المخالفة في حقه وهذا الاعتراض قد اورده المرتضى اجمالا و
جماعة ممن تاخر عنه كالعلامة وغيره وضعفه ظاهر لان منع العلم بايمان غير المعصوم
مكابرة واضحة مع ان الانسداد الطريق الى معرفة المؤمن في العلم بايمانه بل يكفي
اظهاره للايمان كما يعرف من معاملة الشارع معه معاملة المؤمن في سائر الاحكام
ودعوى ان هذا الطريق يختص بالنسبة الى بعض احكام المؤمنين دون بعض مجازفة بينة
ومنها ان المفهوم من السبيل السبيل الواقعي والقطع به يتوقف على القطع بانتفاء ص
الداعي مقتضيه لارادة خلاف المعتقد كالتقية وشبههما ولا سبيل اليه غالبا فلا تثبت
بالاية حجية الاجماع مط وجواز التعويل في ذلك على ظ قولهم غير واضح لانه يفيد
الظن بمعتقدهم ولا دليل على جواز التعويل عليه في المقام فان قيل فيلزم الغاء الاية
لانقطاع السبيل الى تحصيل سبيل المؤمنين قلنا لا نسلم ذلك لامكان الاطلاع
عليه بل وقوعه في الاحكام الضرورية وما قام عليها حجة قطعية جلية لبين موضع في بعض الموارد
بموضع انكار وفيه نظر ومنها ما ذكره الحاجبي ووافقه العضدي في ظ كلامه
وهو ان دلالة الاية على حجية الاجماع بعد التسليم ظنية لان مرجعها الى ظ اللفظ
وحجيتها انما يثبت بالاجماع فلو ثبت حجية الاجماع بها كان دورا وفيه نظر اذ لا نسلم
ان حجية الظواهر لا يثبت الا بالاجماع لامكان اثباتها بالسيرة القاطعة المستمرة
بين المسلمين الكاشفة في الدليل القاطع او بطريق العقل نظرا الى بقاء التكليف و
انسداد الطريق القطعي اليه ولا ريب في وجوب التعويل معه على الظن او نقول اجماعهم
على حجية ظواهر الالفاظ اجماع على القطع بها وقد عرفت انهم متى اجمعوا على القطع
فالعادة تقتضي ان لا يكون قطعهم الا عن دليل قاطع فلا يتوقف اثبات حجية هذا
الاجماع على اثبات حجية مطلق الاجماع ومنها قوله تع كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وجه الدلالة انه تع وصفهم بكونهم خير امة وذلك

تقتضي

تقتضي ان لا يجتمعوا على الباطل والا انتفى منهم وصف الخيرية ووصفهم بانهم يامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر واللام فيهما للاستغراق لانه المناسب لمقام المدح اذ لا فضل في الامر
بمعروف واحد والنهي عن منكر واحد فتدل على انهم امرون بكل معروف وناهون عن كل المنكر
وذلك ينافي اجماعهم على الخطاء والا لكانوا امرين بالمنكر وناهين عن المعروف وهو خلاف
ما وصفهم الله تع به وفيه نظر لان الاية ان حملت على ظاهرها دلت على عصمة جميع
الامة وهو مخالف للواقع بالضرورة فلا بد من تاويلها بتنزيلها على بيان انه تع اكرمهم
بهذه الاهلية من بين الانام او الخطاب مخصوص ببعض هذه الامة وهم الائمة عليهم
السلام ويؤيده ما ورد في بعض اخبارنا من انه في مصحف اهل البيت كنتم خير ائمة واما حملها
على ان ما يجتمع الامة على الامر به فهو معروف وما يجتمع على النهي عنه فهو منكر فابعد من الوجهين
المذكورين سلمنا لكن وقوع الخطاء بعد الاجتهاد وبذل الوسع لا ينافي الخيرية ولا عموم
المعروفين لان ما ادى اجتهادهم الى كونه معروفا فهو معروف وان كان منكرا في الواقع
وما ادى اجتهادهم الى كونه منكرا فهو منكر وان كان معروفا في الواقع مع ان الخيرية لا تستلزم
عصمتهم بل يكفي كونهم اقل خطاء سلمنا لكن يكفي في صدق الاية امرهم بكل معروف
واقعي ولو اجمالا ونهيهم عن كل منكر واقعي ولو اجمالا فلا يدل على عدم خطائهم في
التفصيل مع ان الاية اخص من المقصود من حيث انها لا تدل على خطائهم فيما عدا الوجوب و
التحريم نحو التحريم من حكم الوضع والاباحة والمندوب والمكروه اما الاول فلان فواضح واما
الاخران فلعدم صدق الامر والنهي في حقهما مع ان المنكر لا يعم المكروه ولو سلم ان المراد
بهما معانيهما الاعم ولو مجازا كطلب الفعل او الترك ومطلق الرجحان لكان مفادها البعض
اخص من المطلوب من حيث عدم دلالتها على عدم وقوع الخطاء منهم في الواجب بالحكم بندبيته
او في المندوب بالحكم بوجوبه او في المحرم بالحكم بكراهته او في المكروه بالحكم بحرمته
ومنها قوله جل شانه وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وجه
الدلالة انه تع وصفهم بكونهم وسطا وهو يقتضي عدم انحرافهم عن جادة الشريعة

فيمتنع اتفاقهم على الخطاء لان ذلك يوجب خروجهم عنها ولبعض التعليل بان يكونوا شهداء
على الناس يقتضي اتصافهم بالعدالة الواقعية المانعة من اجتماعهم على الباطل وضعفه
ظاهر مما مر لان ظاهر الاية على هذا التاويل يقتضي عصمة جميع الامة فلا بد من تنزيلها
على مجرد الاهلية او تخصيصها بالبعض كالائمة ومنه يظهر فساد الاستناد الى التعليل
مع ان المعتبر في قبول الشهادة حصول العدالة حال الاداء دون التحمل فيجوز ان يكونوا عدولا
في الاخرة وان لم يكونوا عدولا في الدنيا بحصول ملكتها فيهم قبل الموت او بعده مع
جواز ان تقبل شهادة المؤمن الفاسق في القيامة ودعوى عدم جوازه كما في الدنيا قياس
مع الفارق ومنها قوله عز اسمه فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فانه
يدل بمفهومه على ان الرد اليه تعالى والى رسوله غير واجب على تقدير عدم التنازع وهو
صورة الاتفاق وليس ذلك الا لكون الاتفاق حجة مغنية عن تحصيل حجة غيرها
وهذا الاحتجاج مدفوع اما اولا فبالنقض بقول الجماعة فما دونها اذا تجرد عن الدليل
بمجرد خلوه عن التنازع مع ان المستدل لا يقول به ويمكن دفعه بالتزام التخصيص
واما ثانيا فبان الظاهر من المنازعة التخاصم في الحقوق والامور المالية دون الاحكام
الشرعية كما يدل عليه قوله تعالى في الاية الاخرى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت
فيستفيد المفهوم اذ المحاكمة فرع المنازعة ولان المتنازعين في الاحكام ان كان نزاعهم
عن دليل لم يجب عليهم الرد والا لكان نزاعهم محرما لما فيه من الحكم من غير دليل و
تخصيص الاية بهذا الفرض المحرم تعسف بين وحملها على صورة تعارض الاخبار و
الادلة مع بعده يوجب عدم ما عليها على المقام كما لا يخفى سلمنا لكن مقتضى
المفهوم على ما ذكروه عدم وجوب الرد على غير المتنازعين وهم اما ان يختص با
المتفقين والمترددين فان كان الاول اختص الحكم بالمتفقين ودار مدار صدق
الوصف الدائر مدار وجود الدليل لان المراد الاتفاق بالراي لا بالقول فلا يتناول غير
المتفقين ولا المتفقين حال عدم الاتفاق فلا يدل على حجية الاجماع بوجه

بغير المتفقين ام يعمهم

وان كان

وان كان الثاني فهم اما مترددون في الحكم فهؤلاء وظيفتهم الرد اتفاقا فيجب تقييد الاطلاق
المفهوم بغير هذه الصورة واما ان يكون بعضهم متفقين وبعضهم مترددين فان اتحد العصر
وجب الرد على المترددين قطعا وهو ليس موضع وفاق فيجب تقييد الاطلاق بغير هذه
الصورة ايضا وان كان المترددون في عصر متاخر دل مفهوم الاية على عدم وجوب الرد عليهم
وهو مستلزم لحجية الاجماع في حقهم لكنه معارض بدلالة منطوق الاية على وجوب الرد عليهم
على تقدير نزاعهم فانه يقتضي عدم حجية الاجماع في حقهم وهو يستلزم عدم حجيته في صورة توافقهم
ايضا بالاجماع المركب ولا سبيل الى التمسك به على الوجه لتوقفه على ثبوت حجية الاجماع
فيدور بخلاف الوجه الثاني فان التمسك بالاجماع المركب فيه مبني على تقدير حجيته لا على ثبوته
مضافا الى اعتضاده باصل العدم وبقوة فيه دلالة المنطوق بالنسبة الى المفهوم مع ان عدم
وجوب الرد لا يستلزم وجوب الموافقة وانما يستلزم جوازها والمقصود اثبات الوجوب الا
ان يتمسك بعدم القول بالفصل واعلم ان قوله تعالى وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه
يعدلون اوضح دلالة على عدم اجتماع الامة على الباطل من الايات التي تمسكوا بها لكنه ظاهر
في وجود معصوم بين الامة وكثير منهم لا يقول به ولعلهم تركوا الاستدلال به لذلك واما
السنة فقوله صلى الله عليه واله لا تجتمع امتي على الخطاء وقوله لم يكن ليجمع امتي على خطاء
وقوله كن مع الجماعة وقوله يد الله على الجماعة والجواب اما اولا فبالطعن في السند
ودعوى الغزالي انها متواترة معنى وان كانت من حيث اللفظ احادا مباهتة وعناد
لان من شرائط التواتر بلوغ المخبرين عددا يمتنع في العادة لكثرتهم اجتماعهم على الكذب
وانتفاؤه في المقام اوضح شيء حتى اعترف به جماعة من اهل الخلاف كالحاجبي والعضدي
وشنعوا على الغزالي ولان من شرائطه توافقها في المعنى المدعى تواترها فيه وانتفاؤه
في المقام ليس بخفي واما ثانيا فيمنع دلالتها على المقصود اما الرواية الاولى فلان لفظ الخطاء
فيها ظاهر في الجنس وقد حققناه في بحث المفرد المعرف فيكون مفادها عدم اجتماع الامة
على جنس الخطاء وقضية ذلك ما يقوله الامامية من عدم خلو الامة عن المعصوم وانما

ثم ما زعموه اذا كان المراد بالخطاء فرياً منه وهو خلاف الظاهر من المفرد المعرف فظنا والعجب انه قد اعترض مما ذكرناه بعض اهل الخلاف وغفل عما يلزمه من فساد مذهبه وبطلان طريقته سلمنا لكن مفاد الرواية ان جميع الامة او جميع علمائها من المعروفين والمستورين لا يجمعون على الخطاء وهذا مسلم عندنا حيث نقول بعدم خلو عصر من الاعصار من معصوم حافظ للشريعة ولا دلالة لها على حجية اجماع علماء العامة ولا العلماء الظاهرين من الامة ولا على الاجماع من حيث كونه اجماعاً كما زعموا وبهذا يظهر الجواب عن الرواية الثانية واما الرواية الثالثة فان حملت على الظاهر لزم منه وجوب موافقة كل جماعة وان كانوا بعضاً من اهل الحل والعقد وهم لا يقولون به ومع العدول عنه فليس هناك معنى ظاهر يترجح الحمل عليه فحملها على صورة اتفاق الكل ليس باولى من حملها على ارادة جماعة مخصوصين وهم كبار الصحابة الذين عرفت لهم المزية على غيرهم علماً وعملاً كعلي وسلمان وابي ذر والمقداد وعمار واضرابهم ممن اعترف بفضلهم عامة والخاصة وهؤلاء الذين انكروا بيعة الاول بعد ما عرضت عليهم حتى الزموهم بها بالتخويف والتهديد فالتجؤوا اليها تقية منهم ولا ريب انه يسوغ عند الخوف ما هو اعظم من ذلك قال الله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال جل ذكره الا ان تتقوا منهم تقية وكان فيه تعريض بمتابعتهم عن ذلك وتنزيلها على هذا المعنى ليس بابعد من تنزيلها على ما ذكروه من حجية اتفاق السفلة الذين عقدوا بيعة الثلثة واما الرواية الاخيرة فقصور دلالتها على ما ذكروه اوضح وحملها على المعنى المتقدم ممكن واما العقل فتقريره من وجهين الاول ان العادة تستحيل اجماع الكل على الحكم الشرعي من غير دليل قاطع لما نرى من اختلاف انظارهم وافكارهم فان الدليل الظني مما لا يتفق التوافق عليه عادة وفساده واضح لجواز توافقهم عن دليل ظني اجمعوا على حجيته كخبر الواحد وعن ادلة ظنية عول كل فرقة منهم على بعضها ولا يستفاد القطع من مجموعها وبالجملة فلا نسلم قضاء العادة في جميع الموارد بعدم الاتفاق عن دليل ظني نعم قد يكشف الاجماع عن كون مستنده قطعياً لكنه لا يثبت المقصود وهو كون

الاجماع

الاجماع حجة على الاطلاق الثاني ان الجميع قد اطبقوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع والعادة تحيل اجماعهم على القطع بحكم شرعي من غير دليل قاطع واورد عليه امران الاول ان الشيعة وغيرهم كبعض الخوارج والنظام قد منعوا من حجيته فكيف يدعى اطباق الجميع واجاب عنه بعض من اخذته الحمية لدين ابائه وغشي بصيرته التحفظ الطريقة كبرائه بان هؤلاء لشرذمة قليلون وهم من اهل البدع ولا هل قدوتنا اذا ابعد انعقاد الاراء فلا يعتد بهم ولا بخلافهم وانت خبير بان ما نسبوه الينا من انكار حجية الاجماع افتراء منهم علينا كسائر مفترياتهم في ترويج طريقتهم الكاسدة وتصحيح مذاهبهم الفاسدة فانا لا ننكر حجية الاجماع مطلقاً وانما ننكر انعقاده في زمن الغيبة بمجرد اتفاق العلماء الشاهدين مع ان منا من يعتد به في الحجية كما عرفت الثاني انه اثبات لحجية الاجماع بالاجماع وانه دور وجوابه واضح لان حجية هذا الاجماع على ما بينت من الدليل ليست لحجية مطلق الاجماع بل لكشفه عن دليل القاطع فلا يلزم الدور اقول ويرد عليه المنع من قطع الكل بحجية الاجماع فان فساد هذه الدعوى مما لا يكاد يشتبه على الجهال فضلاً عن غيرهم بل قد قيل ان اول من القى هذه الشبهة بين الناس واستخف قومه بها هو الثاني حيث رام ردع الخلق عن اهل الحق فلم يجد سبيلاً اليه سواها فروى لهم انه سمع من الرسول صلى الله عليه وآله انه قال لا يجمع امتي على الخطاء فاشار لهم الى الاجماع على امير البيعة معه وانهم اذا فعلوا ذلك كانوا على الحق وعجل بذلك مخافة ان يفرغ علي صلوات الله عليه من دفنه وتجهيزه فتركوا النبي جنازة بينهم والعلوق عليهم وتفرقوا من حوله وسارعوا الى عقد البيعة ونصب الامير ثم قد وقع التشاجر بينهم هناك بما لا يخفى على من وقف على كتب الفريقين واطلع على الاحوال الموجودة في البين فان زعموا ان الذين اجمعوا على بيعة الاول كانوا قاطعين بحجية الاجماع ولعل ذلك الرواية لقطعهم بصحة صدورها ومراده منها فمجازفة واضحة اذ بعد تسليم وثاقة المجمعين وعدم التزامهم بعدم التخطي عن منهج الشريعة وخلوصهم من الدواعي النفسانية من حيث الرياسة والطمع في منصب الامارة او بغض اهل الحق المنبعث من شقوتهم الذاتية وخبث فطرتهم مع ان الكل ممنوع ولا اثار المنقولة سند واضح عليه فلم لا يجوز ان يكونوا قد عولوا على تلك الرواية من حيث كونها خبر احاد وانه حجة كما في سائر المسائل الشرعية وان ظاهر اللفظ

حجيته من حيث كونه اجماعاً وتمسكهم

ومنه كان معهم من خواص الرسول من تغسيله وتجهيزه

يقتضي ذلك فلا يعدل عنه من غير قرينة كيف لا وقد كان اكثرهم على ما هم عليه اجماعا وقد انكر عليهم ذلك
اهل الدراية والبصيرة التامة كعلي عليه السلام وسلمان وابي ذر والمقداد فلم ينفع فيهم الانكار
واصروا على المعاندة والاستكبار حتى انهم الزموهم بها بالتهديد والتخويف ولو كان غرضهم
عدم التخطي عن جادة الشريعة لما سلكوا هذه الطريقة الشنيعة مضافا الى منكرات اخر صدرت
منهم كغصب فدك ورد شهادة اهل العصمة وضرب عمار ونفي ابي ذر وطبخ للمصاحف الى غير ذلك
مما يشهد به الرجوع الى الكتب المعروفة والاسفار المشهورة واما من تأخر عنهم فان صح قطعهم
بحجية الاجماع فانما هو قطع عما عاينه اثبات الظن من عاصرهم من قبلهم مع قلة الواسطة وقرب العهد
وبالجملة فليس لهم في تأصيل مذهبهم مستند الا الاجماع ولا لهم على حجية الاجماع دليل يصلح
للذكر الا هذه الروايات المقدوحة سندا ودلالة لان كتبهم وطواميرهم مشحونة بذلك ولو كان
لهم دليل اقوى ومستند اولى لذكروه وانتصروا به اذ طال ما تشاجروا في تصحيح مذهبهم الفاسد
وترويج طريقتهم الكاسدة فلم يزيدوا على ذلك شيئا يكون اقوى دلالة واوضح افادة ولقد
افرط بعض سفهاء هؤلاء القوم وسفلتهم فادعى الضرورة على حجية الاجماع والظاهر انه لما ضاق
عليه المجال وانقطع به طريق الاستدلال استراح بجعل الدعوى ضرورية تخلصا عن شناعة
الالزام ومحافظة على اساس دين اباءه وكبرائه من الانهدام والانفساد وهذه الدعوى
في المقام مما لا يكاد يشتبه على احد من الانام واحتج منكر الاجماع بوجوه سخيفة غير
صالحة لان تذكر فالصفح عنها اولى والجدير بالتعرض في المقام مباحث مهمة لابد من التنبيه
عليها الاول ذهب بعض العامة الى امتناع الاطلاع على الاجماع في غير زمن الصحابة نظرا
الى انتشار العلماء في اقطار الارض وعدم امكان الاحاطة بهم والوقوف على ارائهم واما
في زمن الصحابة فكان الاطلاع عليه ممكنا لقلة المسلمين واجتماعهم فكان الاحاطة بهم
وبارائهم متيسرة ودام باستثناء الصورة المذكورة فصحح مذهبهم حيث ان مبناه على
الاجتماع واعترض عليه العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق
الامة عليها علما وجدانيا حاصلا بالتسامع وتظافر الاخبار عليه واورد عليه في المعالم

بان مقصود

بان مقصود ذلك القايل عدم امكان الاطلاع على الاجماع ابتداء من غير جهة النقل
وما ذكره انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يدل عليه كلامه اخيرا فلا يرد
له عليه ورده بعض المعاصرين بان مراد العلامة تظافر الاخبار على نقل كل فتوى من
فتاوي العلماء لا على نقل الاجماع ومنشا الغفلة افراد الضمير المجرور في عليه اقول وفي
كل من الرد والايراد والاعتراض مع اصل الدعوى نظر اما في الرد فلانه مع كونه تعسفا في كلام
العلامة من حيث تذكير الضمير مع تانيث المرجع الذي ذكره مضافا الى عدم سبق ذكره
لان العلم بالاجماع على تقديره ليس يكون بالنقل غايته ان يكون النقل تفصيليا واطلاق
كلام المورد يتناول النقل التفصيلي والاجمالي واما في الايراد فلان مقصود القائل منع امكان
الاطلاع على الاجماع المنعقد بعد زمن الصحابة مطلقا وغرض المعترض امكان الاطلاع
عليه بطريق النقل فلا تدافع واضح نعم لو اراد المعترض بيان امكان الاطلاع على الاجماع
المنعقد في زمن الصحابة بطريق النقل لو امكن اعتراضه مناسبا لكلام القائل لكنه غير صالح
لهذا المعنى واما في الاعتراض فلان قضية ما ذكره القائل من كثرة العلماء وانتشارهم في اقطار
الارض ان تم وصلح دليلا على منع امكان الاطلاع على اقوال العلماء بغير طريق النقل
كما هو ظاهر الاعتراض لصح عدم دليلا على منع امكان الاطلاع عليها بطريق النقل
الاحاد ليس فضلا عن النقل المتظافر اذ ليس الاحاطة بنقلة الوسايط في العقل والعادة اولى
من احاطتنا بالاقوال فالمنع من امكان الثاني في مرتبة المنع من امكان الاول واما في
اصل الدعوى فبان الاطلاع في غير زمن الصحابة بالوقوف على اقوال المعروفين ولو بطريق
النقل وعلى اقوال الباقين بطريق الحدس ولو من حيث وضوح المدرك وظهور المسئلة مما لا يكاد
له يد التشكيك فمنعه شبهة في مقابلة الضرورة ولا يلتفت اليها ثم ان صاحب المعالم
قد اقتفى اثر هذا القائل فقال الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا
هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو
موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم

وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا
هذا وليس مستندا الى نقل متواترا او آحاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان
يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر
ظهور الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع
والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف وهذا القول المذكور مع ما اعترضه
واجاب بما حكيناه عنه اولا الظاهر ان من اعتبر الاجماع دخول المعصوم في المجمعين على وجه
لا يعرف نسبه انما يقول به بالنسبة الى زمن الغيبة مط نظرا الى ان الامام لا يتمكن
فيه من الظهور بطريق يعرف نسبه فيظهر بصورة عالم من علماء الشيعة مع اخفاء نسبه
لالقاء الحق اليهم ولعل قوله مط اي سواء كانت صغرى او كبرى منه دام ظله وربما
امكن هذه الدعوى بالنسبة الى بعض ازمنة الظهور ايضا كالزمن الذي يشتد فيه
امر التقية او يكون الامام فيه محبوسا واما بالنسبة الى الزمن الذي كان الامام فيه
ظاهرا متمكنا من نشر الاحكام فبشاعة هذه الدعوى غير خفية على احد ومما يدلك
على ما ذكرناه ان دعوى الاجماع انما توجد في كلمات اصحابنا الذين نشؤا بعد الغيبة
ودعوى انهم عثروا في ذلك على اتفاق العلماء في زمن ظهور الائمة او ما يقرب منه
على وجه قطعوا بدخول المعصوم فيهم على وجه لا يعرف نسبه مجازفة بينة مع ان الاطلاع
عليه لا يكون الا بطريق النقل وطريقتهم لا ينحصر فيه بل الغرض في ظاهر كلام العالم او في
غير صورة النقل وطريقتهم مط وان امكن تنزيله على النقل الاجمالي والتحقيق فساد
هذه الدعوى في زمن الغيبة مط لان مبناها اما على ما ذكره الشيخ من الوجه المتقدم فقد
عرف فسادها واما الا يوجب القطع بل ولا الظن بذلك او على ان الامام موجود بين العلماء
الظاهرين من الشيعة لكن على وجه لا يعرف انه امام وهذا وان لم نقطع بخلافه فلا اقل من الظن
القوي بعدمه فكيف يمكن دعوى القطع به والتحقيق ان الاجماع الذي يمكن الاطلاع عليه
هو الاتفاق الكاشف عن موافقة المعصوم ورايه كما مر وهذا مما لا يختلف الحال فيه بالنسبة

الى زمن

الى زمن ظهور الامام وخفائه ثم تعليله لامتناع الاطلاع على الاجماع في زمن الغيبة
بانتفاء وجود المجتهدين المجهولين عليل اذ لا يبعد في وجودهم عقلا وعادة ودعوى القطع
بانتفائهم في زمن الغيبة حتى بالنسبة الى زمن المدعين للاجماع ووجودهم في زمن الظهور
مجازفة واضحة واما تنزيل الاجماع في كلامهم على معنى الشهرة فلا يخلو من بعد لعدم مساعدة
الاصطلاح المعروف عليه وانتفاء القرينة الصارفة الظاهرة في كلامهم واما ما ذكره
بعض العامة فليس له كثير تعلق بمقالته لان مبنى المنع فيه على انتشار العلماء بعد عصر
الصحابة ومبنى المنع فيهما على عدم وجود المجتهدين المجهولين وكان غرضه مجرد المماثلة في المنع
لا في التعليل الثاني اذا افتى جماعة من الاصحاب وسكت الباقون او لم يعلم مخالفتهم ولم يحصل
الاستكشاف عن قول المعصوم فلا ريب في عدم كونه اجماعا ونسميه النوع الاول بالاجماع السكوتي
اما مجازا والوصف قرينة عليه او حقيقة باعتبار التركيب او التقييد واختلفوا في حجيته فقوى الشهيد
في الذكرى اختيار حجيته لكن المصرح به في كلامه وهو النوع الثاني ويستفاد منه حجية النوع الاول
بالفحوى وفصل الفاضل المعاصر فاختار حجية الثاني دون الاول محتجا على المقامين بادلة القوم
وهو بمكان من الغرابة وذهب الآخرون الى المنع مط والتحقيق انه ان كان بحيث يكشف به عن
وجود دليل معتبر عندنا كرواية ولو ضعيفة ان صح قولهم بجبرها كان حجة والا فلا اما حجيته في
الصورة الاولى فظاهرة وقد سبق التنبيه عليه واما عدم حجيته في الثانية فللاصل وضعف
مستند القول بحجيته كما سيأتي نعم من سلك في حجية الاجماع مسلك الشيخ ره يلزمه القول
بالحجية في المقام خصوصا بالنسبة الى القسم الاول وقد عرفت مما سبق ضعفه احتج الشهيد في
الذكرى بان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم وانه لا يلزم من عدم الظفر با
الدليل عدم الدليل والجواب ان عدالتهم انما تمنع عن الافتاء من غير دليل معتبر عندهم
ولا يلزم من كون دليل معتبر عندهم ان يكون معتبرا عندنا لوقوع الاختلاف في الدلالة وقوعه
في الاحكام وقد يستدل للشهيد بان قولهم يفيد الظن وان علموا المخلوع عن المعارض وانه
حجة عند انسداد باب العلم وبان الاصحاب كانوا ياخذون بما يجدونه في شرايع
الصدوق عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وعد فتواه كروايته والجواب ان باب العلم

انما يوجب حجية الظن في الادلة لا في الاحكام كما سيأتي تحقيقه في محله وان عمل الاصحاب
بما كانوا يجدونه في الشرائع غير ثابت على وجه يصح الاستناد اليه مع ان تعويلهم عليه لم يكن
من جهة كونه فتوى لا لم يعثروا بالمخالفة والا لما اقتصروا على الشرائع ولما تعدوا الى المواضع الخالية
عبروا فيها بالمخالفة بل من حيث وثوقهم بان فتاويه متون الاخبار المعول عليها وقد عرفوا
ذلك منه بالتتبع في كلامه او بتصريحه بذلك فلا تعلق له بالمقام واحتج بعض العامة على
حجية الاجماع السكوتي بان السكوت دليل على الرضا والقبول وعلى هذا يرجع الاجماع السكوتي
الى الاجماع المطلق والجواب المنع بل السكوت اعم من الرضا لاحتمال الوقف او لتمهل للنظر او التجديد
في حق غير المعصوم او التقية لخوف الفتنة او لا انكار او لانه لا يلزم المجتهد الانكار على مثله
عند مخالفته لان وظيفة كل الرجوع الى مؤدى نظره الثالث نقل الشهيد في الذكرى ان
بعض الاصحاب الحق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان اراد الالحاق في الحجية دون التسمية
وعلله بامرين الاول ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الفتوى بغير علم ولا يلزم في عدم وجداننا
للدليل دلالة على عدم وجوده في الواقع وضعفه ظاهر لان عدالتهم انما تمنع من الافتاء بغير
ما ثبت حجيته عندنا لعدم ما ظهر من وقوع الخلاف في الادلة وقد مر التنبيه على ذلك الثاني

عندهم ولا يلزم من ثبوت حجية شيء عندهم ثبوت حجيته عندنا

قوة الظن في جانب الشهرة اقول هذا التعليل ان لم يجعله مبنيا على قاعدة انسداد باب العلم
وبقاء التكليف كما هو الظاهر من بيانه فلا خفاء في سقوطه اذ الاصل عدم جواز العمل بالظن
وان كان قويا ما لم يبلغ درجة العلم وفرضه في المقام يوجب كون الشهرة اجماعا فهو
ليس محل البحث وجواز التعويل على خبر الواحد وظاهر الكتاب ليس من جهة كونه مفيدا للظن
المطلق اما الظن القوي حتى يتسرى الحكم منه الى الشهرة بل من حيث التعبد او من حيث كونه مفيدا
للظن الخاص فلا يتعدى الى سائر موارد الظن العارية عن الدليل وان جعله مبنيا على تلك القاعدة
فهو وان كان مستقيما على طريقة بعض متاخري المتاخرين الا انه غير مرضي عندنا لما تحققه
من ان انسداد باب العلم ثابت في الاحكام والادلة وبقاء التكليف بهما معلوم وقضية
ذلك وجوب التعويل في الاحكام على الادلة وبقاء الظنية لا على مطلق الظن في الاحكام
وكون الشهرة من جملة تلك الادلة ممنوع كيف والمشهور بينهم عدم حجيتها واجاب عن الدليل

الثاني في المعالم بان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة
بعده كما هو الغالب وذلك لان اكثر الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة
حسن ظنهم به ثم نقل هذه الحكاية عن جماعة وربما اوهم كلامه هذا التزامه بحجية الشهرة
التي كانت قبل زمن الشيخ نظرا الى افادتها للظن وهو الذي يناسب احتجاجه على حجية خبر الواحد
بالظن لانسداد باب العلم الى الاحكام ووجوب التعويل معه على الظن منها ويشكل عليه بان
الشهرة بعد الشيخ قد تكون من غير اتباعه فكيف اطلق المنع من حجيتها وقد عرفت مما ذكرنا
ضعف الطريق المذكور ومن تأمل في عبارة المعالم في المقام وفي البحث المتقدم عليه وقف
على ضعف الوهم المذكور ثم لا يخفى ان ما نسبه الى العلماء الذين كانوا بعد الشيخ من تقليدهم
اياه شبيه ان يكون وهما من حيث انهم لما وافقوه في المسلك والطريقة غالبا افضى ذلك الى
الى موافقتهم له في الاحكام ايضا غالبا فاشتبه ذلك في بادي النظر انهم انما عولوا فيها على تقليده
لوجب عليهم مع فتاوى الشيخ المختلفة ولو كان تعويلهم على تقليده لوجب عليهم الرجوع الى
رايه المتاخر مع وضوح خلافه بل قد خالفوا الشيخ في بعض المواضع كما نبه عليه بعضهم
ثم هذا الايجاب مع ما اشتهر بينهم من عدم جواز تقليد الاموات الا ان يكون مع جواز
المجتهد الحي في زمانهم وهو بعيد وقد يستدل على حجية الشهرة بعموم قوله ع خذ بما اشتهر
بين اصحابك وقوله ع واترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه
فان ما في الاول من العموم فيتناول الشهرة في الفتوى ايضا وليس يتناوله عموم المجمع عليه فان المراد
به المشهور او ما اجمع عليه الاكثر لا ما اتفق عليه الكل كما هو الظاهر لمنافاته لتعليل
الاخذ بالمشهور به ولظهور تعليق الحكم بعدم الريب على الوصف اعني المجمع عليه بالمعنى الذي
سبق يدل على انه كذلك من حيث قيام المبدا به فيدل على ثبوت الحكم للعام ايضا لاشتراك العلة
ثم المفهوم من التعليل المذكور ان حجية الشهرة ليست من حيث نفسها بل من حيث كونها مفيدة
للظن لانه المراد بنفي الريب عنه فيوافق ما مر في الدليل الثاني وجوابه ان المراد بالموصول في
المقامين الرواية دون الفتوى بقرينة ان السؤال عن تعارض الروايتين وما يتوهم من ان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص المورد انما يتم مع وجود ما يقتضيه في اللفظ وهو منتف في المقام لسبق

الرواية بالذكر بحيث يصلح للعهد اليها وقد اعترفوا في محله ان الموصولات انما تفيد العموم حيث لا عهد
واشعار التعليل ضعف سلمنا سند الرواية قاصرة عن التعويل عليها والعمل بها انما يوجب الانجبار
في محله ولا سبيل الى التعدي عنه ولو سلم فمخالفتها للمشهور بالنسبة الى المقام يوجب طرحها
فيه كما سنشير اليه وقد يورد على القائلين بحجية الشهرة بانها لو كانت حجة لزم من حجيتها
عدم حجيتها لان المشهور عدم حجيتها وما يلزم من وجوده عدمه فهو ممتنع واجيب بوجوه
الاول ما ذكره بعض المعاصرين من ان الشهرة التي نقول بحجيتها هي الشهرة في الفروع والشهرة
التي انعقدت على عدم حجية الشهرة انما هي شهرة في الاصول ولا نقول بحجيتها ليلزم منه
عدم حجيتها في الفروع وفيه نظر لان الحجتين اللتين تمسكنا بهما على حجية الشهرة ان
تمتا لدلتا على حجيتها في الاصول ايضا فان عدم التمكن كما تمنع من الانحصار على الفتوى من غير
دليل في الفروع كذلك تمنع منه في الاصول ايضا ودليل انسداد باب العلم مشترك بين مباحث
الاصول والفروع كما سيأتي تحقيقه في محله والظن بالشهرة حاصل في مقامين الثاني ان
الحجة انما تنهض بحجية كل شهرة تفيد الظن بمؤداها والشهرة التي انعقدت على عدم
حجية الشهرة مما لا يفيد الظن به فلا يصح التعويل عليها في منع حجية الشهرة وفيه
نظر لان الشهرة في نفسها تفيد الظن بمؤداها والشهرة التي انعقدت على عدم حجية الشهرة
مما لا يفيد الظن به فلا يصح التعويل ما لم يقدح فيها قادح وليس في مقابلة هذه الشهرة ما يصلح
للقدح فيها سوى الاصل اعني اصالة عدم قيام دليل على عدم حجيتها بعد انسداد طريق العلم
بناء على حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته ح كما هو قضية ما قررنا في الطريق العقلي
او عموم الرواية على تقدير تسليم شمولها للمقام وشيء منهما لا يصلح للقدح اما الاول
فلان مرجعه الى عدم العلم وهو لا يصلح لمعارضة امارته والا لانتفى فائدة القول
بحجية الشهرة واما الثاني فلانه مجرد عموم ولا ريب في رجحان الدليل الخاص عليه مع
ان من يقول بحجية الشهرة يعملها في مقابلة العمومات والمطلقات بل وسائر الظواهر
فلا يتم القدح به ايضا الثالث ان الدليل الدال على حجية الشهرة وهو القاعدة
المذكورة قطعي الدلالة فلا يعارضه الشهرة القائمة على عدم حجيتها لانها ظنية

الدلالة

٢١

الدلالة وفيه ايضا نظر لان الدليل الدال على حجية مطلق الشهرة ان افاد حجيتها بحسب الواقع امتنع ورود
التخصيص عليه وان افاد حجيتها بحسب الظاهر اي ما لم يقم دليل على خلافها فاستلزام حجيتها لعدم
حجيتها دليل يصلح للدلالة على عدم حجيتها فوجب التخصيص هذا ويمكن ان يجاب ايضا بان الدليل
الدال على حجية الشهرة لا يدل على حجية الشهرة على عدم حجية الشهرة لانها غير صالحة للحجية
لما يلزم من وجودها عدمها فرجع مفاد الدليل الى حجية شهرة لا يمتنع حجيتها وهي ما عدا الشهرة
على عدم حجية الشهرة ويشكل بان مفاد الدليل المذكور حجية مطلق الشهرة وتقييده بغير ما انعقد
على عدم حجية الشهرة ليس باولى من تقييده بما انعقد وتقييده بغير ما انعقد على عدم حجية
الشهرة على غيرها فيتكافأ الوجهان وفيه ما فيه بل التحقيق ان الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة
الواقعة لنفيها خاصة لان ما قضيته ثبوته عدم نفسه وعدم غيره لا يثبت حتى يمنع من ثبوت
غيره فتبقى بقية الشهرات سالمة عما يدل على عدم حجيتها فاذا ثبت بقاعدة انسداد باب العلم الى
الله او الاحكام حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته اندرجت الظنون الناشئة من تلك
الشهرات في العموم لا محالة ثم من فضلاء المعاصرين من فصل في الشهرة العارية عن الدليل
بين الشهرة المعتضدة برواية ضعيفة وبين الشهرة المجردة فمنع من حجية الثانية وان
حصل الظن منها لما مر من قيام الشهرة على عدم حجيتها وبنى على حجية الاولى في الدليل الثاني
مع عدم ثبوت الشهرة على عدم حجيتها وهو ضعيف لان الشهرة منعقدة على الظ على عدم
حجية الشهرة مط نعم يصلح الشهرة عند كثير منهم لمعاضدة الرواية الضعيفة وجبرها
وذلك لا يقتضي القول بحجيتها والا لكان حجيتها مع صحة الرواية اولى ومن هنا ربما
يشتبه الوهم حيث يتوهم ان تعويلهم في ذلك على الشهرة المعتضدة بالرواية لا على الرواية المعتضدة
بالشهرة والذي ظهر لنا هو الثاني ثم التحقيق عندي ان الشهرة ان كشفت عن وجود حجة معتبرة
عندنا ولو بمساعدة الشهرة كرواية ولو ضعيفة سندا او دلالة بحيث تصلح الشهرة لجبرها
كانت حجة وجاز التعويل عليها والكلام في حجيتها كالكلام الذي سبق في حجية الا
اجماع والا فهي حجة في ادلة الاحكام دون نفس الاحكام قلنا في المقام دعويان الاولى
ما حققناه في مبحث الاخبار من انا كما نعلم بالضرورة من الدين بانا مكلفون في زماننا بالاحكام

دون نفس الاحكام قلنا في المقام دعويان لنا على اوليهما ما حققناه في مبحث الاخبار من انا كما نعلم
بالضرورة من الدين بانا مكلفون في زماننا بالاحكام المقررة في الشريعة كذلك نعلم بانا مكلفون
بتحصيلها واستفادتها من طرق مخصوصة قد اعتبرها الشارع طريقا اليها وبعبارة اخرى
نعلم بانا مكلفون بالعمل بمؤدى ادلة مخصوصة وقد قررنا هناك ان تلك الادلة
وان امكن تحصيل العلم او ما يقوم مقامه ببعضها اجمالا لكن العمل بها يتبنى على معرفة
تفاصيلها ولا طريق الى تحصيلها بالعلم ولا بطريق علمي فيتعين التعويل فيها على الظنون التي لا دليل
على عدم حجيتها فيها ولو بعد انسداد الطريقين او الطرق الظنية التي هي كذلك والاخفاء
في ان الشهرة عند خلوها عن المعارض من الامارات المفيدة ~~عطف على الظنون~~ للظن بما
انعقدت عليه ولا دليل على عدم حجيتها في الادلة بعد انسداد الطريق العلمي اليها فيتعين
القول بحجيتها ولا يقدح في ذلك انعقادها على عدم حجية نفسها لان قضية هذه الشهرة
الظن بعدم حجية نفسها كما ان قضيتها الظن بعدم حجية غيرها فلا يحصل ظن بعدم حجية
غيرها سالم عن المعارض اذ مفادها ظن مظنون لها عدم حجيته فيسقط عن درجة الا
عتبار كالدليلين المتعارضين اذا تكافئا فيبقى الظن الحاصل من الشهرة المنعقدة على
على حجيته طريق او على عدم حجية طريق غير مصادم الشهرة سالما عن المعارض الثالث و
يحتمل القول بالاخذ باقوى الشهرتين لكونه اقوى الظنين وليس بمعتمد والتحقيق هو الاول
ولا فرق بين ان يكون الدليل المثبت حجيته بالشهرة نوعا كليا كالخبر الموثق والاجماع المنقول
او شخصا جزئيا كما لو انعقدت على حجية رواية ضعيفة ولو عامية او امر مثبت
او سيرة ظنية او تقديم ظاهر في مقابلة اصل او غير ذلك فان التحقيق عندنا عدم حجية
اكثر انواع هذه الطرق لكن اذا قامت شهرة على حجية فرد منها في خصوص مقام كان
حجة اكثر انواع هذه الطرق لكن اذا قامت ... ولا يتعدى الا غير مورد الشهرة حتى انها
لو انعقدت على العمل برواية ضعيفة عامية في بعض مواردها فقد اقتصر على العمل في
موارد العمل ولا يتعدى الى غير محل بقية مواردها وكذا لو انعقدت على العمل ببعض الرواية
دون بعض فانه لا يتعدى الى غير محل العمل ولا انه يلزم في هذا البيان حجية كل الشهرة

بنعم

اذ لا بد للقائلين بها من مستند معتبر عندهم فان علمنا به منع من الافتاء بدونه ويثبت اعتبار عندنا
على تقدير عدمه لجواز ان يستند بعضهم الى غير قيام الشهرة عليه وذلك لانه لا يلزم من
توافقهم على الحكم توافقهم على المستند لجواز ان يستند بعضهم الى بعض غير ما يستند اليه بعض
اخر بحيث لا يتحقق شهرة على مستند نعم لو عرف منهم الاشتراك في المستند بالتصريح او با
الفحوى صح التعويل عليه كما بيناه ولا يذهب عليك ان قولنا بحجية الشهرة فيما مر انما
هو بالنظر الى نفسها كما هو الشأن في البحث عن كل دليل والا فقد ناخذ بخلاف المشهور
عند قيام امارة اقوى منها او انضاح فساد ماخذها ولنا على عدم حجيتها في نفس
الاحكام ان طريق اليها منحصر في الطرق العلمية والمظنونة وعدم كونها من الطرق العلمية
واضح وكذا عدم كونها من الطرق الظنية بعد ما عرفت من ان المعروف من اصحابنا عدم حجيتها
بنفسها نعم يصلح الشهرة على الحكم لجبر ما الرواية الضعيفة الدالة عليه اذا كانت رواية
في طرقنا حيث لا نعلم باستناد الشهرة الى غيرها او علمنا به لكن لم يكن ذلك للاعراض
عنها بل لعدم العثور عليها نظرا الى حصول الوثوق ح بصحة صدورها لا سيما اذا
تمسك بها جماعة وخصوصا اذا كانت قوية باعتبار السند وقد حققنا البحث انفا في
مبحث السنة حجية الاخبار الموثوق بصحتها وان كان بالامارات خارجية واما اذا كانت
الرواية عامية مروية من طرق مخالفينا فالظاهر عدم انجبارها بالشهرة على الحكم لان
القول بحجيتها يؤدي الى القول بوجوب المراجعة الى كتب اخبار المخالفين من مثل ذلك
كوجوبها الى كتب اصحابنا الوجوب بذل المجتهد وسعه في الادلة وفساده ظاهر من الطريقة
المعروفة بين اصحابنا ولو اعتضدت بعض الرواية بالشهرة اقتصر على موضع الانجبار
لان صدق الراوي في بعض ما يرويه لا يوجب صدقه في غيره وكذا لو اعتضد بعض المدلول
فيقتصر على موضع الانجبار لجواز ان يكون النقل بالمعنى واعلم ان الشهرة الغير الكاشفة
قد تنعقد على الحكم ودليله وقد تنعقد على الحكم دون دليله وقد تنعقد على الدليل
دون الحكم وقد عرفت مما حققنا ان النوع الاول حجة وان الثاني ليس بحجة لكنه
صالح لجبر الاخبار الضعيفة المروية من طرقنا واما النوع الثالث فاما ان ينعقد

فيه الشهرة على خلاف حكم الدليل اولا اما الثاني فلا اشكال في بقاء الدليل فيه على حجيته
ما لم يعارضه معارض واما الاول فالحق انه لا يسقط الدليل المخالف للشهرة فيه
عن الحجية ما لم ينكشف بالشهرة عن وجود خلل خفي فيه او تعثر على معارض معين
وكونه اقوى وقد يوجد في كلام بعض المعاصرين من ان الشهرة تتقوى بكثرة الاخبار
التي تخالفها وانه كلما كانت الاخبار التي تخالفها اكثر واشهر كانت الشهرة اقوى
لا سيما اذا كانت الاخبار صحيحة صريحة وخصوصا اذا لم يكن على المشهور دليل ظاهر
او كان عليه دليل ضعيف وهذا على اطلاقه غير جيد لان مجرد وجود المعارض عندهم
وكونه اقوى لا يوجب كونه كذلك عندنا واعلم ان الشهرة تنقسم الى محصلة ومنقولة
فالمحصلة هي الشهرة التي علم بها بالتتبع في كتب الاصحاب او بنقل من يحصل القطع
بنقلهم اما لكثرتهم او لمساعدة امارات خارجية والمنقولة هي التي تصدى لنقلها
من لا يحصل القطع بنقله وثبوتها بطريق الاول ليس موضع خفاء واما بالطريق الثاني
فموضع كلام والتحقيق انه ان امكن الاطلاع عليها بالطريق الاول لم يجز التعويل على
الثاني للاصل ولعدم حصول الاستقراء التام المعتبر في الاجتهاد والا فلابد
مع حصول الوثوق بنقله تعويلا على الظن من نقل الثقة فان قلت لا ينصف لكثير
من اصحابنا وكثير من اصحاب التصنيف قد اضمحلت مصنفاتهم واندرست كتبهم فليس
من يطلع على قوله من الاصحاب الا البعض فكيف يمكن الوقوف على الشهرة والعلم بها مع
الجهل بقول الاخرين ولان تدوين الفتاوي لم يكن متداولا بين قدماء اصحابنا
وانما كان طريقتهم الجمود على تدوين الاخبار غالبا كما نبه عليه بعضهم فكيف
يمكن الاطلاع على مذهبهم وارائهم قلت اساطين الاصحاب ورؤساؤهم المعروفون
اولو مصنفات معروفة وكتب مشهورة وقد تقاربت ازمانهم واعصارهم والغالب
وقوفهم على مذهب معاصريهم ومن قرب الى عصرهم وتصديهم لنقل اقوالهم ولو
بطريق الاجمال وعدم تعيين القائل فمع عدم نقل الخلاف الا عن قليل منهم يكشف
به غالبا عن عدم مخالف يعتد به سواهم واما قدماء اصحابنا فيعرف مذاهبهم

غالبا

غالبا عن عملهم بكتب الاخبار التي دونوها للعمل او بالنقل او بما عدا امارات خارجية يقف
عليها المتتبع على انه لا يبعد ان يقال ان الشهرة المفيدة للظن وهي التي يناط بها الاحكام
السابقة هي الشهرة بين من يتوقف على قوله من اصحابنا الذين تداولت كتبهم ونقلت
اراؤهم دون غيرهم ممن يتعذر الوصول الى معرفة قوله غالبا واعلم ايضا انه قد يتعارض الشهرة
بين المتقدمين والشهرة بين المتاخرين فيمكن ترجيح شهرة المتقدمين لكونهم اقرب الى زمن
المعصوم واطلع على الاخبار والآثار وترجيح شهرة المتاخرين لكونهم ادق نظرا واعرف
بوجوه الاستنباط وقد قيل رب حامل فقه الى من هو افقه منه ويحتمل عدم الاعتناء
بخصوصية احدهما والرجوع الى ما هو المشهور بين الكل على تقدير تحققه ولو قيل بالرجوع
الى ما يكون الظن معه اقوى وان ذلك يختلف باختلاف الموارد كان قويا هذا كله في الشهرة
في الفتوى واما الشهرة في الرواية فالحق انها تنهض بجبر الرواية الضعيفة وان لم يساعد
ها الشهرة في الفتوى وتتحقق بتكرر موضع الضعف من السند بحيث يحصل معه الاعتماد
بصدق الخبر ويختلف ذلك باختلاف مراتب الضعف في جميع رجال السند او التكرر في
الجميع واما اشتهار نقل الرواية في كتب المحدثين فلا يخلو من نوع تاييد لكن لا يبلغ بمجرده
درجة الحجية **فصل** ينقسم الاجماع الى اجماع بسيط ومركب فالاجماع البسيط هو الاجماع المنعقد
على حكم واحد ولو تعددت الاحكام وانعقد الاجماع على كل واحد منها فاجماعات بسيطة
ويقابله المركب وهو الاجماع المنعقد على حكمين او احكام مع عدم انعقاده على كل واحد
سواء كان في موضع واحد كاستحباب الجهر في ظهر الجمعة وحرمته حيث افترق الاصحاب
فيه فرقتين فالقول بوجوبه مثلا خرق للاجماع المركب او في موضعين فما زاد كتبديل
الركعتين من جلوس بركعة من قيام في الشك بين الثنتين والثلث وبين الثلث والاربع
فان من قال بجواز تبديلهما بها قال به في المقامين ومن منع منه في المقامين فالقول بجوازه في
احدهما دون الآخر خرق للاجماع المركب ويسمى هذا النوع بعدم القول بالفصل ايضا وهو اعم
من الاجماع المركب من وجه لجواز الاتفاق على عدم الفرق بين حكم موضوعين فصاعدا منهم

من منع منه

في غير ان يستقر الاراء على التعيين مطـ على مذهب العامة او في الظاهر مع القطع بدخول المعصوم مع احتمال مانع في حقه كالتقية بناء على مذهبنا او لعدم علمنا بما استقرت عليه الاراء عند الفريقين والاظهر ان يخص الاجماع المركب بما يحد فيه موارد الاقوال ويجعل ما يتعدد منه المورد عنوان عدم القول بالفصل لئلا يلزم التكرار في بيان اقوال المسئلتين وذكر احكامهما اذا تحقق عندك هذا فلا بد لنا هنا من تحقيق مقامات الاول لا يجوز عندنا مخالفة الاجماع البسيط حيث يكون كاشفا عن قول المعصوم الواقعي مطـ ووجهه واضح واما ما كشف عن قوله الظاهري فيجوز مخالفته مع قيام دليل على خلافه كما لو استكشف بالاتفاق عن حكم الامام بطهارة المخالفين في الجملة فانه يجوز مخالفته عند قيام دليل كاشف عن كونه حكما ظاهريا منوطا بالتقية وكذا لو استكشف بالاجماع عن تاصيله لاصل عام على وجه يقبل التخصيص عند قيام دليل عليه ولو علم اجمالا بورود الحكم منه مورد التقية ولم يظفر بدليل يدل على تعيين المخالف ففي جواز الاخذ به وعدمه وجهان اظهرهما الاخير نعم لو علم ان المنظور فيه مراعات مصلحة الكلفين وعلم بقاءها في حقنا وجب الاخذ به وفي صورة الظن بهما او باحدهما مع العلم بالاخر وجهان وقريب منها صورة الشك ولا بد عليك ان هذا التفصيل لا ينافي ما قررناه سابقا من حجية الاجماع مطـ لان الملحوظ هناك انما هو الاجماع من حيث نفسه كقولنا بحجية قول الامام فان الملحوظ فيه نفس الفعل ولو فرض القول بالرأي الواقعي او ما له ينكشف مخالفته للواقع دون ما ابداه في الظاهر مطـ كما هو الظـ زال الاشكال بالنسبة الى بعض الموارد المتقدمة الثاني اذا انعقد الاجماع على قولين او اقوال في موضع لا يجوز احداث قول اخر فيه بلا خلاف يعرف فيه بين اصحابنا وعليه اكثر مخالفينا وخالف في ذلك بعضهم فذهب الى جوازه لنا انه اذا علم بدخول قول المعصوم بين القولين او الاقوال او بموافقته لاحدهما كان القول الاخر مخالفا لقوله فيكون معلوم البطلان فلا يجوز المصير اليه ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم اذا كان الاجماع كاشفا عن الحكم الواقعي مطـ او لا بحث فيه التفصيل المتقدم وينبغي ان يستثنى من ذلك ما اذا ادى دليل الاحتياط الى احداث قول ثالث فانه يجوز احداثه وان كان الاجماع المنعقد

فقال

في ذلك المقام كاشفا عن الحكم الواقعي كما لو انعقد الاجماع المركب على اباحة شيء او حرمته او اباحته ووجوبه فانه يجوز الحكم في الاول بالكراهة ظاهرا وفي الثاني بالاستحباب احتياطا مع القطع بمخالفته للحكم الواقعي واحتج من وافقنا من مخالفينا بعموم ادلة الاجماع له وهو على عمومه ممنوع اذ من ادلتهم الاجماع على القطع بتخطئة المخالف وهو في المقام غير واضح لتحقق الخلاف فيه بينهم وعدم وضوح قطع الموافق ومنها الاخبار وهي مختلفة المفاد فمنها ما لا يساعد على التعميم وهي رواية لا تجتمع امتي على الخطاء بناء على حمل اللام على الجنس كما هو الظـ ومنها ما لا دلالة عليه وهي رواية لا تجتمع امتي على خطاء فان النكرة ظاهرة في الفرد الواحد واما الايات فهي غير صالحة للتعميم كما لا يخفى احتج المجوزون بان اختلافهم يقتضي ان يكون المسئلة اجتهادية وانه يسوغ العمل فيها بمؤدى الاجتهاد فلا يدل على المنع منه والجواب اما اولا فبالنقض بالمسائل التي انعقد الاجماع فيها بعد الخلاف مع جريان ما ذكر فيه واما ثانيا فبالحل وهو ان اختلافهم انما يدل على جواز العمل بمؤدى الاجتهاد هنا في موضع الخلاف اعني في تعيين احد القولين او الاقوال لا في غيره اذ لا اختلاف لهم فيه كما ان الاختلاف في النقض المذكور انما يدل على جواز الاخذ بمؤدى الاجتهاد ما دام الخلاف باقيا لا مطـ كما سيأتي التنبيه عليه وبالجملة فمفاد الاختلاف في المقامين جواز الاخذ بمؤدى اجتهاد خاص فيقتصر على مورده لا مطلق الاجتهاد كما هو مبنى الاحتجاج الثالث اذا لم يفصل الامة بين حكمين او احكام في موضوع واحد او اكثر او لم يفصل بين موضوعين او موضوعات في حكم واحد فهل يجوز لنا التفصيل في ذلك اقوال مثال ذلك ان كل من قال بنجاسة خرء الطاهر الغير الماكول قال بوجوب التجنب عنه في الصلوة وكل من قال بطهارته قال بعدم وجوب التجنب عنه فيها فالقول بطهارته ووجوب التجنب عنه في الصلوة قول بالفصل او كل من قال بان فعال القليل قال بحرمة الغناء وكل من قال بعدمه قال بعدمها فالقول بانفعاله وعدم حرمتها او بالعكس قول بالفصل وقد مر التمثيل بكيفية الاحتياط في الشك فذهب بعض اصحابنا الى المنع مطـ ولعله المعروف بينهم وذهب بعض الجمهور الى الجواز مطـ وفصل العلامة في النهاية على ما حكي عنه فمنع من احداث القول الثالث في المسئلة مع نصهم على عدم الفصل والاجماز وبظهر من تهذيبه تفصيل اخر وهو الفرق بين ما اذا نصوا

على عدم الفصل او اتحاد الطريق وبين غيره فيمنع في الاول ويذهب الى الجواز في الثاني والتحقيق
انه ان قام دليل من اجماع او غيره على المنع من التفصيل مطلقا ولو بحسب الظاهر او قام على احد
القولين او الاقوال مما يكون حجيته باعتبار افادة الواقع لم يجز التفصيل والا جاز لنا على المنع
في الصورة الاولى اما في القسم الاول منها فلانه اذا قام دليل معتبر على المنع من التفصيل ولو
عند عدم قيام دليل على احد القولين او الاقوال او على الجميع كان التفصيل معلوم البطلان
ظاهرا وواقعا فلا سبيل الى المصير اليه وهذا واضح واما في القسم الثاني فلانه اذا كان
الدليل مفيدا للواقع ومعتبرا من حيث افادته اياه كخبر الواحد عند عدم المعارض المكافئ
كانت دلالته على احدهما او احدها مستلزما الدلالة على الاخر ولو بمعونة العلم بدخول المعصوم
في المجمعين فيكون اثبات الحكم الاخر به من قبيل اثبات اللوازم العقلية للمدلول الخبر ولوازمه
الشرعية والعرفية به اذ لا فرق بين ان يكون اللزوم مستندا الى نفس المدلول او اليه او الى لوازمه
بضميمة مقدمة خارجية كما في تنقيح المناط المتفرع على دليل ظني ويمكن المناقشة في
المقامين حيث يثبت ملازمة بواسطة مقدمة علمية عقلية بالمنع ويستند فيه الى
مسئلة القبلة والوقت فانا قد نعول على الظن في معرفة القبلة ولا نعول على القبلة المظنونة
في معرفة الوقت مع جريان الملازمة المذكورة فيه وجوابه ان مسامحة الشارع في معرفة
بعض الشرائط لا توجب مسامحته في معرفة غيره لجواز مزيد اعتنائه به بخلاف المقام فان
الدليل المثبت لاحد شطري الاجماع صالح لاثبات شطره الاخر ومثله الكلام في تنقيح المناط
الا انه قد لا يصلح كما لو عارضه ما هو اقوى منه ولنا على الجواز في الصورة الثانية عدم قيام
دليل صالح للمنع فيجب اتباع ما يقتضيه الادلة التي مفادها الظن وان ادى الى القول
بالتفصيل وخرق الاجماع المركب فلا يقدح العلم الاجمالي ببطلان احد القولين بحسب الواقع
لان ذلك لا ينافي صحتهما بحسب الظاهر كما يكشف عنه ثبوت نظائره في الفقه في موارد
كثيرة كقولنا بصحة الوضوء بالماء القليل الذي لاقى احد الثوبين المشتبه ظاهرهما
بالمتنجس وبطلان الصلوة فيه مع ان هذا تفصيل باطل بحسب الواقع قطعا لان الثوب
الملاقي ان كان نجسا بطل الوضوء والصلوة معا وان كان طاهرا صحا معا وكقولنا فيما
لو ادعى الزوجية احد الزوجين وانكر الاخر بانه يلزم المدعي بما عليه من الحقوق

والاحكام

والاحكام دون ماله فيلزم فيما اذا كان زوجا بالمهر ويمنع عن نكاح امها واختها وبنتها
واختها بدون رضاها والخامسة وفيما اذا كانت زوجة تمنع عن التزويج بغيره ما لم يحصل
ما يوجب البينونة على تقدير الزوجية فيمنع ح عن التزويج بابن ابيه الى غير ذلك من الاحكام
وبالجملة يعامل المقر منهما على مقتضى اصل الاقرار والمنكر على مقتضى اصل العدم مع وضوح
التدافع بين الاصلين بالنسبة الى الواقع الى غير ذلك مما لا حصر له وهذا عند التحقيق
من قبيل مسئلة واجدي المني في الثوب المشترك حيث يحكم عليهما بالطهارة لا من قبيل مسئلة
الاناءين المشتبه طاهرهما بالنجس حيث يحكم فيهما بوجوب التجنب للعلم الاجمالي وسيتضح
وجه ما حققه في ذيل مبحث الاستصحاب بعون الله تعالى ثم احتج المجوزون اولا بما تقدم
في المقام السابق من ان قضيته اختلافهم في المسئلة جواز العمل فيما يؤدي اليه الاجتهاد مطلقا
وقد عرفت الجواب عنه وثانيا بان الصحابة قالوا للام ثلث الباقي فيما اذا مات
الزوج وخلف معها ابا وزوجة او ماتت الزوجة وخلفت معها ابا وزوجا وقال
ابن عباس لها ثلث الاصل في المقامين ثم احدث ابن سيرين قولا ثالثا فقال لها ثلث
الاصل في مسئلة الزوج وثلث الباقي في مسئلة الزوجة واحدث تابعي قولا رابعا وعكس
الحكم ولو لم يجز ذلك لم يقع ولانكروا عليهم والجواب ان المسئلة المبحوث عنها لما كانت خلافية
لم يكن في مخالفتهم وعدم انكار غيرهم عليهم دليل على صحة مقالتهم كما في ساير المسائل
الخلافية وثالثا بان التفصيل لا يشتمل على مخالفة اجماع فان في قولنا بجواز الفسخ ببعض العيوب
المخصوصة دون بعض بعد الاتفاق على انه يفسخ بكل واحد منها او لا يفسخ بشيء منها موافقة
لكل في شيء وقضية الاصل جواز ذلك واعترض عليه بان من قال بالايجاب الكلي قال
ببطلان السلب الجزئي ومن قال بالسلب الكلي قال ببطلان الايجاب الجزئي فالفريقان
متفقان على بطلان المركب منهما ورد اولا بانه لا صراحة في القول بالايجاب او السلب
الكليين على بطلان ما يقابله من الجزئيين وانما دلالته عليه بالالتزام وضعفه
ظاهر اذ لا يعتبر في حجية الاجماع كونه مصرحا به بدلالة المطابقة بل يكفي مجرد ثبوته
فان انعقاده على القولين مثلا يقتضي ان يكون احدهما حقا وذلك يستلزم بطلان

المركب للمخالف وثانيا بانه لا تركيب هنا حقيقة فان كلا من الجزئيين مسئلة برأسها اتفق للفصل
القول بهما من غير ان يعتبرها بشرط التركيب وضعفه ظ كيف لا ان ما ذكره المانع من التفصيل
لا يتجه على تقدير ان يكون بينهما تركيب حقيقي بل يكفي التركيب الاعتباري فلا ينافي ان يكون
كل منهما مسئلة برأسها وثالثا بان بطلان احد الجزئين انما يستلزم بطلان المركب من حيث كونه
مركبا ولا يقتضي بطلان جميع اجزائه وضعفه ليس ظاهر لانه اذا بطل احد الجزئين فقد
بطل القول بالتفصيل ومن هذا الحكاية ولعل مستند العلامة على تفصيله في النهاية هو انهم
اذا لم ينصوا على بطلان القول الثالث لم ينعقد اجماع على بطلانه بخلاف ما اذا نصوا عليه
وضعفه ظاهر مما مر وحجته على ما فصله في تهذيبه اما على المنع فيما لو نصوا على عدم
الفرق فما مر وفيما لو اتحد طريق المسئلتين فاتحاد الطريق المقتضي لثبوت الحكم في المقامين
ويشكل هذا على ظاهره بان طريق المسئلتين اذا كان عاما قابلا للتخصيص او مطلقا قابلا
للتقييد او نحو ذلك فلا يلزم من الالتزام به في احد المسئلتين ان يلتزم به في الاخرى لجواز
ان يعارضه فيها ما يوجب سقوطه عن درجة الاعتبار اللهم الا ان يجعل ذلك قادحا
في اتحاد الدليل واما على الجواز فيما عدا ذلك فانتفاء الاجماع ولزوم ان لا يجوز لمن قلد
مجتهدا في احد قولي الحكمين ان يقلد اخرى في الاخر واللازم باطل بالاتفاق ويمكن ان يقرر
هذا ببيان اخر وهو انه لو لم يجز ذلك لوجب على من وافق مجتهدا في حكم تفرد ببيان
يوافقه في جميع الاحكام والتالي باطل بما مر بيان الملازمة ان الاحكام الاخر ان وافقه
الاخرون فيها فقد وافق الاول والا وجب عليه الرجوع الى الاول لئلا يلزم خرق الاجماع
المركب ويمكن الجواب عن هذا بان المقلد ليس في وسعه الوقوف على موارد الاجماع غالبا
والزامه بالتقليد في ذلك يؤدي الى الحرج والضيق المنفيين عن الشريعة السمحة
لكثرة المسائل المحتاج اليها وتعيين تقليد مجتهد واحد عليه الا فيما علم عدم خرق
الاجماع بتقليد غيره فيه باطل بالاتفاق كما مر وح فعدم الاعتداد به في حق المقلد لا يوجب
عدم الاعتداد به في حق المجتهد ويمكن ان يقال الاحكام الثابتة بالتقليد احكام ظاهرية
فلا حجر في الجمع بين جملة يقطع بمخالفة بعضها للواقع كما عرفت نظيره في الاخذ بمقتضى

الا ما عناه المانع بل التحقيق
في الجواب يعرف مما اوردناه
في تحقيق المذهب [illegible]

الاصول

الاصول المتنافية **الرابع** اذا اتفقت الامة على قولين مثلا ولم يقم هناك ما يقتضي التعيين
سواء لم يكن هناك دليل اصلا او كان ولكن لم يسلم من المعارض تخير المجتهد في العمل بايهما شاء
وفاقا للشيخ وجماعة وقيل يسقطان ويرجع الى حكم العقل من اباحة او حظر على اختلاف القولين وربما
كان الاوجه على هذا القول التماس دليل يقتضي تعيين ما عداهما او الرجوع بعد انتفائه الى حكم العقل
وكيف كان فهو مدفوع بما ذكره الشيخ من ان ذلك يوجب طرح قول الامام فيكون خطأ قطعا
نعم ينبغي تنزيله على بعض صور الاجماع كما يعرف مما مر واورد عليه المحقق بان التخيير ايضا خارج
عما اتفقت عليه الامة فالبناء عليه ايضا يوجب طرح قول الامام وابطلناه في المسائل بعد
ما حكاه وضعفه ظ لان التخيير في الفتوى لا ينافي التعيين في الحكم المفتى به كما هو مفاد
الاجماع بل هو طريق الى تحصيله كما في التخيير في العمل باحد الخبرين المتكافئين وقس على ذلك
الحال في الاجماع المركب في مسئلتين اذا قام على احد شطري احديهما دليل وعلى الاخرى من الاخرى
وتكافأ او تجردت المسئلتان عن الدليل **تذنيب** يجوز الاجماع بعد الخلاف قبل
استقراره قولا واحدا وبعد استقراره عند اصحابنا وعليه محققوا مخالفينا ولا فرق
في ذلك بين الاجماع البسيط والمركب ووجه الجواز ظاهر وهو ان احد المتخاصمين ربما
يظفر بما يقتضي عنده فساد مقالته وصحة مقالة خصمه فيرجع الى قوله واحتج المانعون
بقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول واما طريقتنا فواضح لان الرد
الى الاجماع رد الى قول المعصوم وهو رد الى الله تعالى ورسوله واما على طريقة مخالفينا
فبان حجية الاجماع لما ثبت بالكتاب والسنة على ما زعموه كان الرد اليه ردا اليهما
او ان المراد ما داموا متنازعين والتحقيق ان المتنازعين ليس لهم التمسك بالاجماع الا
بعد الرد ولو في اول الامر وهو كاف في العمل بمقتضى الاية اذ الامر لا يفيد الدوام واما
من عداهم فلم يندرجوا في عنوان المتنازعين حتى يتعلق بهم الرد فيجوز لهم التمسك بالاجماع مضافا
الى ان الظ من النزاع في الدعاوى والتنازع وشبههما وان الرد بمعنى التحاكم والترافع كما
مر التنبيه عليه وثانيا ان المتنازعين عند اجمعوا على عدم تعيين احد القولين
فلو اجمعوا على احدهما كان ذلك منهم اجماعا على تعيين ما اجمعوا على عدم تعيينه وذلك

يعني الى الكتاب والسنة والاجماع
غيرها وجوابهم

يوجب تعارض الاجماعين ومن حيث انه لا ينظر نوبا اليه النسخ يتعين ان يكون احدهما باطلا وهو خلاف
المذهب وجوابه اما اولا فالنقض بما قيل من الاستقرار الخلاف او قبل النظر والاجتهاد ومع جريان
ما ذكرتم فيه واما ثانيا فبالحل وهو ان اجماعهم اولا على عدم التعيين مبني على الظن كاجماعهم على جواز
التعويل على الاصل الحق والجواز حيث لا دليل فهو اتفاق على ثبوت حكم ظاهري عند عدم الوقوف
على الواقع والاحكام الظاهرية يرتفع عند قيام دليل يرفعها والى هذا يرجع ما قيل من ان التخيير
مشروط بعدم الاتفاق فينعدم عند عدم شرطه ولا يذهب عليك ان الوجهين المذكورين
لو تما لدلا على عدم الجواز قبل استقرار الخلاف ايضا وكانهم لو يلتزموا به محافظة على مذهبهم
فان الاجماع على خلافه الاول انما انعقد عندهم بعد الخلاف لا اتفق زعمهم لم يكن مستقرا
ثم عدم الجواز هنا لعله بمعنى عدم الامكان والا فلا معنى لتحريم القول بالحق بعد انكشافه

تذييل لا كلام في حجية نقل الاجماع بالخبر المتواتر ان كان المنقول اتفاق جماعة
احدهم المعصوم ع او نقل الاتفاق الكاشف عند المخبر وان لم يكن كاشفا عند المخبرين واما
اذا كان كاشفا عندهم فقط فحجيته مبنية على حجية الاجماع المنقول بخبر الاحاد لان
التظافر في العقليات بمجرده لا يوجب القطع ما لم ينظم اليه شواهد خارجية وفي حكمه
نقله بطريق التواتر نقله بطريق الاحاد مع انضمامه بقرائن العلم واما الاجماع المنقول بخبر الواحد
المجرد عن قرائن العلم ففي حجيته خلاف والظاهر ان هذا النزاع غير متوجه على القول بعدم
حجية خبر الواحد في السنة كما صرح به بعضهم فاصحاب هذا القول لا يختلفون في عدم
حجيته واما ما يتوهم من ان طريقة هؤلاء التمسك بالاجماعات المنقولة في كتب من قبلهم وان لم
تكن محصلة عندهم وانهم كانوا يعتمدون عليها في العمل بظاهر الكتاب فيشبه ان يكون رجما
بالغيب مع وضوح ما يتطرق اليه من الريب كما لا يخفى على من وقف على حججهم على المنع
علم المنع على ان نقل قول المعصوم ع المستند الى الحس اقرب الى القبول من نقل قوله المستند
الى التتبع والحدس ولهذا تراهم يشترطون في التواتر استناد المخبرين الى الحس نظرا الى
ان التظافر في غير الحسيات لا يوجب القطع غالبا فمنعهم من حجية الاول يقتضي المنع من حجية
الثاني بطريق اولى مضافا الى ان نقل الاجماع لو كان عندهم من الادلة لتعرضوا لذكره في كتب

الاصول ولنبهوا عليه في كتب الفقه وعمايته على ذلك ان السيد ره بعد ان منع من حجية خبر
الواحد بين وجه الاستغناء عنه في معرفة الاحكام فذكر لها طرقا ولم يذكر من جملتها
نقل الاجماع ولو كان ذلك عنده ايضا من جملة الطرق لذكره واستراح به لعظم فوائده وكثرة
موارده فاتضح ان النزاع في المسئلة مقصور على القول بحجية الخبر الواحد ثم الذي يظهر ان
المتقدمين على المحقق لم يتعرضوا لهذه المسئلة لا عموما ولا خصوصا واما المحقق فهو وان لم
يتعرض لهذه المسئلة ايضا بعنوان كلي لكن منع من حجية جملة من الاجماعات المحكية كالاجماع
الذي حكاه السيد على دلالة الامر على الفور والاجماع الذي حكاه بعض القائلين بتضييق
قضاء الفريضة عليه فرد عليهم بان الاجماع غير ثابت وانه حجة في حق من علمه ومثله
ما ذكره في رد القول الشيخ بجواز العمل بخبر الثقة غير الامامي محتجا عليه بعمل الطائفة ولم يعهد
منه الاستناد الى الاجماع المنقول في مقام فيظهر من ذلك مصيره الى عدم الحجية مطلقا وذهب
العلامة في تهذيبه الى حجيته واختاره في النهاية لكن تردد فيها بعد ذلك على ما يظهر من اخر
كلامه واشتهر القول بحجيته بين من تاخر عنه الا ان طريقتهم في الفقه جارية غالبا
على عدم الاعتداد به وعدم ذكره في طي الادلة ورده بمنع ثبوته وعدم تحققه وقلما
تمسكوا به وركنوا اليه مع غاية وفور نقله وكثرة حكايته يعرف ذلك بالتتبع في
كتبهم ومصنفاتهم ومبنى ذلك اما على اختلاف ارائهم في حجيته بحسب موارد المنع والقبول
او على قبولهم حجيته باعتبار نقل الكاشف دون المنكشف فمنعهم لها في موارده ناظر الى المنع
من حصول الانكشاف لهم او انهم انما يعولون بحجيته حيث لا يوجد له معارض او اقرب
الوهن فيه فحيث منعوا قد صادفوا فيه موهنا او معارضا وان لم يصرحوا به او انهم
انما يعولون بحجيته حيث يكون وثوق بصحة النقل بان يكون المقام المدعى فيه الاجماع
من مظانه وذلك بعد الفحص والاطلاع على اتفاق الكل او ما يقرب اليه اذ
لا يقدح ندرة المخالف لا سيما مع عدم معروفيته بناء على اعتبار الكشف او مع معروفيته
بناء على اعتبار دخول المعصوم والوجهان الاولان في غاية البعد والاخيران مع
تقاربهما قريبان والاول اقرب بل يتعين تنزيل كلامهم عليه لان ذلك قضية كلامهم

القول بحجيّة اذا عرفت هذا فالمختار عندي ما ذهب اليه القائلون بالاثبات لنا ان ناقل
الاجماع ناقل لقول المعصوم ع ولو بالالتزام فما دل على جواز التعويل على نقل الاحاد في السنة يدل على
على جواز التعويل عليه في نقل الاجماع ايضا بيان ذلك انا ان عولنا في حجية خبر الواحد الشرعي على ما
انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف فهو على ما حققناه يقتضي جواز التعويل على الظن في الادلة
ولا ريب ان نقل الاجماع مما يظن حجيته لمصير اكثر اصحابنا المتعرضين له اليه ولا يقدح عدم
تعرض الاوائل له لامكان ذهولهم عنه كذهولهم عن غيره مما لم يتنبه له الا المتاخرون فان
العلم يتكامل بتلاحق الافكار وتوارد الانظار مع ان موارد الاعتداد به قليلة كما ستنبه عليه
وربما ساعد الذلك مع خفاء التنبيه عليه والاشارة اليه وكذا لا يقدح رد القائلين بحجية
له في اكثر الموارد لان ذلك ليس لعدم حجيته عندهم في نفسه بل لعدم استجماعه لشرائط
القبول كما سننبه عليه ومما يؤكد الظن بحجيته انه في معنى الرواية فيكون بحكمها في الحجية
ولا يقدح كونها مستندة الى الحس وكونه مستندا الى الحدس ووقوع الخطاء والاشتباه في
الحدسيات غالبا دون الحسيات لان الكلام في نقل النقل الذي يتجرد عن امارات
الوهن ولا ريب انه مع هذا القيد وان قل حصوله لا يقصر عن بعض انواع الرواية المعتبرة
بل ربما يزيد عليها وان كانت الرواية المعتبرة اقرب الى الاعتماد والاعتداد غالبا في مطلق
نقل الاجماع ومنشأ الوهم مقايسة احد النوعين الى الاخر والذهول عن حال الاصناف
والافراد ومما يحقق ذلك عدم الفرق بين نوعي القطع في باب الشهادة فيعول على شهادة
من يستند قطعه الى الحدس كما يعول على شهادة من يستند قطعه الى الحس والقول بالمنع
الشاهد في الشهادة غير واضح وليس في لفظ الشهادة شهادة عليه لغلبة الملازمة
على مجرد عنها كما في الشهادتين وغيرهما وكذا الحال في اخبار الوكيل واخبار ذي اليد فانه
يجوز التعويل على اخبارهم وان علم استناد علمهم الى الحدس وكذلك اخبار العدل بصحة
عن فتوى المفتي فان علمه بها كما قد يستند الى الحس كذلك قد يستند الى الحدس بملاحظة
قول اتباعه واصحابه او لعرفه على طريقته في الفقه او ما اشبه ذلك وهذا في
الحقيقة في حق المقلد كنقل الاجماع في حق المجتهد مع ان الاستناد في الرواية كما يكون

الواحد

الى الحس كذلك قد يكون الى الحدس كما في المكاتبة والوجادة فيبطل دعوى اختصاصها بالنوع
الاول وعلى هذا فيتضح وجه حجيته بناء على انسداد باب العلم الى تفاصيل بعض الادلة المقررة
في الجملة فان المستفاد منها حجية نقل قول المعصوم وحكايته في الجملة ويبقى معرفة التفاصيل ولا
طريق علميا اليها فيتعين التعويل على الظن الذي لا يعلم عدم جواز التعويل عليه بل ولا يظن
به ايضا ولا ريب ان الشهرة لاسيما اذا اعتضدت بالامارات المذكورة مفيدة لذلك فيجب التعويل
عليها وان قلنا بان قضية انسداد باب العلم مع بقاء التكليف جواز التعويل على الظن في الاحكام
فيجب التعويل عليه وان عولنا على الايات فمنها اية الانذار والتحذير عن الكتمان ولا ريب في
تناولهما للمقام فان التفقه في الدين والاطلاع على الاحكام كما يكون بطريق الحس كذلك يكون
بطريق الحدس وقضيته وجوب البيان على الاطلاق وجوب القبول على الاطلاق ان ما قام الدليل
على خلافه حضا فان المراد في ذيل الاية الاولى من الامر بالحذر وهو في معنى الامر بالقبول ومنها
اية النبأ فهي وان كانت عندنا غير مساعدة على قبول خبر العادل الا ان جماعة ذهبوا الى دلالتها
على ذلك بالمفهوم وعلى تقدير شمولها للمقام ايضا فان ناقل الاجماع مخبر عن قول المعصوم فيجوز
قبوله واعترض بان النبأ وما يرادفه كالخبر انما يطلق على نقل ما استند دراكه الى الدليل و
الحجة واما ما بني من ان الخبر ما كان له نسبة تطابقه او لا تطابقه او قول يحتمل الصدق والكذب
او نحو ذلك فمبني على اصطلاح مستحدث لان المسائل المدونة في العلوم لا تعد انباء واخبارا
وضعفه ظاهر لانه ان اريد ان النبأ لا يطلق الا على الاشياء التي من شأنها ان تدرك
بالحس وان ادركها المخبر بغير الحس فهذا حق الا انه لا ينافي المقصود فان المخبر عنه هنا قول المعصوم
او فعله او تقريره وهو امر من شأنه ان يدرك بالحس وان كان طريق الناقل اليه الحدس
وان اريد انه لا يطلق النبأ الا على ما كان علم المخبر به بطريق الحس فواضح الفساد للقطع
بان من اخبر عن الهام او وحي او مزاولة بعض العلوم كعلم النجوم يعد منبئا ومخبرا قال الله تعالى
حكاية عن عيسى بن مريم وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم ولا ريب ان الاخبار
اخباره لم يكن عن حس وقوله عز اسمه نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم فان كونه
هو الغفور الرحيم ليس امرا حسيا وقوله تبارك ذكره نبئوني بعلم ان كنتم صادقين

فقط كما هو المعهود ويحتمل ان الادلة
فان نقل الاجماع داخل في الخبر الذي
يعلم حجيته بالادلة صح

كما زعمه بعضهم فلا يرتاب
نقل الاجماع على الوجه
الذي نعتبره مما يفيد
الظن بالحكم صح

الحس كالسامع والشاهد وبهذا
عارفا بالفتوى فان الفتوى

بعد قوله عز شانه قل الذكرين حرم ام الانثيين ام اشتملت عليه ارحام الانثيين فان التحريم
ليس حيا الى غير ذلك وكذا الكلام فيما دل على حجية خبر الواحد من الاخبار لما عرفت من شمول
الخبر ومراده فانه لنقل الاجماع وان كان المستند وجوب الفك بالعقود الصادق على التمسك
بالاخبار المأثورة عنهم عند تعذر الوصول اليهم فهذا مما يتساوى فيه خبر المستند الى الحدس
والمستند الى الحس ودعوى صدق التمسك على النوع الاول دون الثاني مجازفة وقد يستدل
على حجية نقل الاجماع بان الاجماع من الحجج الشرعية الثابتة في نفس الامر والواقع كالسنة
المأثورة فحيث يتعذر تحصيله بطريق العلم يتعين تحصيله بطريق الظن كما في السنة لان ذلك
قضية انسداد باب العلم وفي نقل الثقة العارف يفيده فيجب التعويل عليه وفيه نظر لان
انسداد باب العلم على ما حققناه في محله انما يوجب جواز التعويل على الظن في تعيين موضوع
الادلة لا في اثبات مصاديقها ما لم يرجع الى الظن في الموضوع فالظن بحصول الاجماع بنقل
الثقة كالظن بقول الامام عند قول الراوي اظنه قال كذا وشبهه مما لا شاهد على حجيته
حجة المانع امور الاول الاصل وقد عرفت الجواب عنه حيث بينا ما يوجب الخروج عنه الثاني
ان التعويل على نقل الاجماع تقليد لناقله فيما يؤدي نظره واجتهاده فان الاجتهاد قد يؤدي
الى القطع بالحكم فيصح ان يسنده القاطع الى كل من يقطع بتحقق علمه في ذلك من الامام
وغيره ومنه ينفتح باب الاجماع فالتعويل على نقله راجع عند التحقيق الى التعويل على فتوى
الناقل وهذا مخالف لما تقرر عندهم من عدم جواز تقليد المجتهد مع التمكن من الاجتهاد
وعدم جواز تقليد الاموات مع التمكن من مراجعة الاحياء والجواب ان التعويل على نقل
الاجماع ليس من باب التقليد للناقل كيف وهو مبني على التتبع وتحصيل الوثوق بمجرد
النقل والاطلاع على خلوه عن المعارض وشيء من ذلك لا يعتبر في التقليد بل هو من قبيل
التعويل على الرواية فكما ان ذلك لا يعد تقليدا للراوي نظرا الى اعمال الضوابط
الاجتهادية فيه فكذلك التعويل على نقل الاجماع وايضا التقليد عبارة عن الاخذ بالفتوى
والفتوى عبارة عما بنى عليه المفتي وحكم به وهو مغاير للاجماع الذي مرجعه الى القطع
بقول المعصوم ضرورة ان الدليل يغاير الدعوى فلا يكون الاخذ بنقل الاجماع تقليدا

او لو سلم

او لو سلم ان مثل ذلك يعد تقليدا فكلية الكبرى ممنوعة لثبوته في حق المجتهد في بعض
المباحث كمباحث اللغة والجرح والتعديل فالمانع من ثبوته في المقام الثالث ان الاجماعات
المحكية في كلام الاصحاب غير سالمة عن وصمة الوهن القادح في جواز التعويل عليها على تقدير
حجيتها في نفسها وهي امور منها عدم اعتداد الاكثرين به كما هو الغالب ان لم يكن مطردا
في موارده فيكون على تقدير التنزل كالصحيح المهجور والجواب ان الطريقة المعروفة على جارية
عدم ذكر الاجماع المنقول في طي الادلة كالاجماع المحصل الاترى انهم كثيرا ما يقولون
ودليل كذا فالاطلاع على عدم اعتداد الاكثر بالنقل مع عدم مخالفتهم له في الحكم بعيد
جدا ومنها نقله عند وضوح الخلاف وكثرة المخالفين والجواب ان ذلك غير مطرد
في موارد نقل الاجماع ومع ذلك فقد لا يقدح حصوله في الوثوق بالنقل عند اعتضاده
ببعض الشواهد والامارات ومنها معارضته بنقل الآخر الاجماع على خلافه و
الجواب ان ذلك مع اختصاصه ببعض الموارد لا ينافي الحجية لوجوب الرجوع معه الى
المرجحات ومع التكافؤ فالتخيير كما في تعارض الروايات ومنها كثرة دعوى مدعيه الاجماع
في موضع الخلاف بحيث يرتفع الوثوق بدعويه والجواب ان ذلك مع اختصاصه بالبعض
لا يقدح في الاعتماد على نقله حيث يعتضد بامارات الوثوق كخبر الضابط فانه قد
يعول على روايته عند اعتضادها ببعض الامارات ومنها مصير ناقله عند نقله او بعده
ولو في كتاب آخر الى خلافه فيكون بمنزلة الرجوع في الرواية والاعتراف بالخطاء في نقله
على تقدير لحوقه بها والجواب ان ذلك مع اختصاصه ببعض الموارد لا ينافي الحجية مع حصول
الوثوق به بمساعدة بعض الامارات لجواز ان يكون الرجوع لشبهة او غفلة كما في الرواية
اذا رواها الراوي وافتى بخلافها فان ذلك لا يوجب سقوط الرواية عن درجة الاعتبار
لجواز استناد المخالفة الى اجتهاده وهو غير معتبر في حقنا ومنها معارضته بادلة
اقوى منه لا يسعه معارضتها والجواب ان الكلام في حجيته في نفسه لا مع وجود معارض
اقوى ومنها وقوع التسامح في مقصودنا فيه حيث ينسب اليه انه يعبر عن المشهور
بالمجمع عليه كما حكاه الشهيد عن بعضهم او يكتفي بمجرد عدم وجدان المخالف كما نقله صاحب المعالم

عن بعض الاصحاب والجواب ان هذه الحكاية غير ثابتة والخروج عن ظاهر اللفظ بمجرد النقل
المذكور مع منافاته للضوابط غير واضح مع ان ذلك لا يعم الجميع ومنها معارضة بنقل اخر من
اعرف منه بالفن واقوى منه في النظر والجواب ان ظن الخلاف بين معارض بظن الموافقين
ولو نوقض بقوة الاول فالكلام عند سلامته عن امارات الوهن ومنها قرب عهد الناقل
او معاصرته بحيث يقطع او يظن بعدم وقوفه على اكثر مما وقفنا عليه من الامارات الغير
الموجبة للقطع في محل النقل والجواب ان الكلام في حجيته حيث تجرد عن امارات الوهن فعدم
حجيته في مثل ذلك لا ينافي المقصود ومنها نقله الاجماع بعبارات تقتضي اتفاق الجميع
مع وقوفنا على سبق المخالف وعدم ندرته والجواب ان الخطاء في دعوى اتفاق الجميع
لا يستلزم الخطاء في حكاية قول المعصوم الا ان يعلم ان طريقه ذلك فيتطرق اليه الوهن لذلك
وهو بعيد مع امكان تنزيل كلامه على عدم الاعتداد بالمخالف بعد العلم بمخالفته للمعصوم
على ان ذلك لا يجري الا في بعض الموارد ومنها نقله الاجماع في موارد لا يكاد يمكن القطع فيها
بقول المعصوم اما لعدم تعرض السلف له مع استبعاد وقوفه على دليل قاطع لم نقف
عليه او لعدم مساعدة المقام عليه كعدم قبول الشهادة على الرضاع الا مفصلة والجواب
ان ذلك لا يتجه الا في موارد نادرة ولا يقدح في ما اوردناه من اثبات حجيته في نفسه كما
مر ومنها تعويل ناقله في الاستكشاف على طريق لا نعول عليه كمصيره الى ان العبرة
في الاجماع بدخول المعصوم في المجمعين على وجه لا يعلم نسبه فان هذا مما يقطع او يظن
عادة بعدم وقوعه او يكتفي في الاستكشاف بمصير واحد او جماعة الى الحكم من غير مخالف لهم
او من غير ظهوره فيقطع بموافقة المعصوم والاظهر واظهر خلافه كما يراه الشيخ وجماعة
وقد مر والجواب ان العلم او الظن ببطلان الطريق لا يوجب العلم او الظن ببطلان النقل
نعم يوجب الوهن فيه فاذا اعتضد بامارات توجب الظن بصحة نقله اتجه التعويل عليه
وان علمنا او ظننا ببطلان طريقه وبالجملة فنحن ندعي ان نقل الثقة لقول الامام
في ضمن نقل الاجماع حجة من حيث نفسه لكنه غالبا لا ينفك عن امارات توجب الوهن
فيه من جهة الطريق وغيره ولا خفاء في انها امور خارجة عن اصل النقل الا انها

فحجيته

فحجيته في نفسه فيعتبر في جواز التعويل على نقل الاجماع انتفاء الامارات الموهنة فيه
ولو تحقق امارات معاضدة لصحة نقله معارضة لتلك الامارات القادحة
فيه ولهذا ترى ان كثيرا من اصحابنا يقولون بحجية الاجماع المنقول ولا يعولون عليه
الا في موارد قليلة نظرا الى قلة ما يتحقق فيه من الشرائط القبول هذا وربما امكن ان
يقال قد يرتفع الوهن المذكور عن النقل بان يظهر لنا من كلام الناقل او بالتتبع في مورد
النقل ان الطريق المعتبر عندنا كان حاصلا عند الناقل ايضا وان لم ينبه عليه او لم
يتنبه له فان تحقق الاجماع بالطريق الذي نعتبره مما كان حصوله متيسرا في حق السلف بل كان
الى قرب عهدهم وتكثر الامارات لديهم وان قصر انظارهم عن تحرير تبيانه كما
قد وقع نظيره في جملة من مباحث الالفاظ وغيرها وبالجملة فهم قد وصلوا الى هذا المعنى
اجمالا وان لم يصلوا اليه تفصيلا ولا ريب في حجيته بالاعتبارين فاذا حصل لنا
ظن بالنظر الى الامارات بتعويل الناقل على الطريق المذكور ليتم ارتفع الوهن
وجاز التعويل على نقله وربما يكفي عدم الظن بالخلاف مع مساعدة الامارات
الخارجية على صحته فان بطلان طريق خاص بمجرده لا يوجب بطلان مؤداه مطلقا
فتثبت في المقام فانه من مزال الاقدام واما ما اجاب به بعض المعاصرين
عن هذا الاشكال من ان طريق الشيخ لا ينحصر فيما ذكر فحيثما يدعي الاجماع فالظاهر
انه يريد به معناه المعروف وهو الاتفاق الكاشف دون المعنى الذي اصطلح عليه
والا لنصب عليه قرينة لئلا يلزم التدليس فمكان من الضعف والسقوط لان
معنى الاجماع لا يختلف باختلاف الطرق الموصلة اليه حتى يلزم منه تعدد في
الاصطلاح فلا يريد الشيخ بالاجماع حيث يدعيه الا معناه المعروف اعني الاتفاق
الكاشف وان كان مستندا في كشفه الى الطريق المذكور ولو سلم ان ذلك يوجب تعدد
الاصطلاح في الاجماع فبعد ما صرح الشيخ باصطلاحه لا سبيل الى تنزيل كلامه
على مصطلح غيره ولزوم التدليس بعد التصريح به في عدة مواضع من عدته ممنوع

بل قد نقل عنه في التمهيد وموضعين من العدة دعوى انحصار الوجه في حجية الاجماع
والقطع بقول الامام في الغيبة في الوجه الذي ذكره وابطل وسائر وجوه حجيته فان
قيل اذا قال الفقيه هذه المسئلة اجماعية وجب تنزيله على المعنى الصحيح بحسب الواقع
ما لم يتعين لدينا خلافه ولا عبرة باحتماله وان ساعد عليه مذهب الناقل
كما ينزل قول العلماء علماء الرجال في الجرح والتعديل على ثبوت الوصف بحسب الواقع
ما لم يتبين خلافه واحتمل الخلاف من حيث وقوع التشاجر في تعيين معنى العدالة والفسق
وفي طريق اثباتهما بل قد يعلم بان مذهب المعدل او الجارح مخالف ومع ذلك يؤخذ
بظاهر تعديله او جرحه وينزل على المعنى الواقعي حملا لقول المسلم العدل على المعنى
الصحيح بقدر الامكان قلنا فرق بين المقامين فان نقل الاجماع راجع الى حكاية الاعتقاد
وتحصيل ناقله القطع بقول المعصوم فحمله على المعنى الصحيح انما يقتضي الحكم بثبوت
ذلك الاعتقاد فيه بحسب الواقع ولا يقتضي الحكم بثبوت متعلقه عن كونه
قول المعصوم بخلاف الجرح والتعديل فان مرجعه الى نقل تحقق وصف في الراوي
بحسب الواقع فحمله على المعنى الصحيح يقتضي الحكم بثبوته في الواقع وهذا كما ترى
بل التحقيق في الجواب ان التعويل على نقل الاجماع منوط بحصول الوثوق به
او بسلامته عن ما يوجب الوهن فيه وظاهر ان الاصل المذكور بمجرده مما لا يوجبه
وكذا الحال في جرح الراوي وتعديله كما نبهنا عليه في محله واعلم ان القائل
بحجية الاجماع المنقول من حيث كونه نقلا لقول المعصوم ربما يلزمه القول
مطلق
بحجية قطعيات كل مجتهد على آخر وان لم يعبر عنها بالاجماع او لم يكن طريق قطعه
الاتفاق اذا حصل الوثوق باصابته في قطعه او بتجرده عن امارات الوهن لكن الوقوف
على ذلك في الكلام الاصحاب في غير ما عبر عنه بلفظ الاجماع بعيد جدا وكان هذا
هو السر في عدم تعرضهم له واما تصريحهم بقطعية الفتوى في بعض الموارد فالمراد
به ثبوتا بل التردد في الاجتهاد ومرجعه الى القطع بحسب ما يقتضيه الادلة

عن

عنده لا القطع بقول المعصوم لا يقال اذا كان قطعيات المجتهد حجة وان لم يعبر عنها بالاجماع
فلا يخص ذلك بما يقطع به من حيث الواقع لزم عدم حجية الاجماعات المنقولة على الاحكام
الظاهرية بل عدم حجية ما يحتمل ذلك لبعد الا ان يستظهر منه القسم الاول وان عمم لزم حجية
كل فتوى من فتاوى مجتهد على آخر لقطعه بالنسبة الى الظاهر لانا نقول نختار القسم الاخير ونفرق
بين القطع بالظاهر الذي بينه المعصوم في خصوص الواقعة وبين غيره وبعبارة اخرى
نفرق بين ما اذا علم بثبوته في حق الكل حتى المجتهدين وبين ما اذا علم بثبوته في حقه وحق
مقلديه فقط فالمراد بحجية النوع الاول دون الاخير ثم اعلم ان نقل الاجماع يحتمل الى نقل
الكاشف من الاتفاق المنكشف به عن قول المعصوم والى نقل المنكشف الذي هو
قول المعصوم فالقائل بحجيته قائل بجواز التعويل على النقلين ومن قال بعدم حجيته قال
بعدم جواز التعويل على احدهما اذ يكفي في رفع المركب رفع احد جزئيه ولا ريب في
عدم جواز التعويل على نقل المنكشف على هذا القول اما نقل الكاشف فقد ذهب بعض
اصحاب هذا القول الى جواز الاعتماد عليه وان تجرد عن نقل المنكشف اذا كان بحيث
لو صح وطابق الواقع لكشف لنا عن قول المعصوم او عن وجود حجة فيلتئم قياس صغرى
نقلية ظنية وكبرى قطعية وجدانية فيكون نتيجته ظنية لا محالة ولا فرق بين نقل
الكاشف بطريق الاجمال كقوله اجمع علمائنا على كذا او عليه كافة علمائنا او اهل العلم
او عند الاصحاب او اصحابنا ونحو ذلك او بطريق التفصيل كان يخصهم باسمائهم او المركب منهما
كان يصرح باسم البعض ويذكر الباقين بعنوان مجمل واعلم انه قد يعد مثل قولهم عند اصحابنا
او للاصحاب او بلا خلاف او اتفاقا ونحو ذلك اجماعا منقولا وهو بظاهره غير مستقيم لان
مجرد الاتفاق او عدم الخلاف لا يوجب القطع بقول المعصوم كما هو المعتبر في الاجماع اللهم الا
ان يسمى اجماعا باعتبار كشف المنقول او يعلم من طريقة الناقل اكتفائه في القطع والاستكشاف
بذلك او يتكلف بالتشبث بظاهر كلامه انه يريد بذلك نقل الاجماع تنبيهات الاول قد
ذكرنا ان نقل الاجماع يكون بطريق الآحاد ويكون بطريق التواتر ولبعض المتأخرين على القسم
الثاني اشكال لان العبرة في الاجماع باتفاق الآراء وهو من غير محسوس فلا يقع التواتر

فيه فانهم قد اشترطوا فيه ان يكون الاخبار عن حس واما الاقوال فهي وان كانت محسوسة الا
انها غير كاشفة عن الاراء كشفا قطعيا لتطرق احتمال الكذب والسهو والتقية اليها وفيه
ما لا يخفى لان اشتراط الحس في التواتر ليس لاستلزام عدمه عدم حصول العلم به بل لعدم
استلزامه حصوله به وسياتي التنبيه عليه في مبحث التواتر وح فكما يمكن العلم باتفاق الكل
على قول بملاحظة قيام القرائن الحالية الدالة على مطابقة اقوالهم لمعتقدهم كذلك يمكن
العلم به باخبار عدة يحصل بخبرهم العلم بصدور تلك الاقوال عنهم محفوفة بتلك القرائن
وربما يكون القرائن معلومة عندنا فيكفي لنا نقل اقوالهم الا ان وقوع الفرضين في الاحكام
الشرعية فيما عدا الضروري منها لا يخلو من بعد هذا مع ان الاشكال المذكور لا يرد له
على القول بان الاجماع هو الاتفاق المشتمل على قول المعصوم اذ يكفي فيه نقل القول غايته
الامر انه اذا كان هناك احتمال التقية في حقه كان المنكشف عنه حكما ظاهريا لا عليا
ما قررنا من معنى الاجماع من انه الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم بطريق الحدس اذ يكفي فيه
اتفاق الذين عرف من طريقتهم التزام بالاتباع في الاقوال او نقول يكفي فيه العلم باراء
جماعة يحصل الكشف باراءهم وان لم يحصل العلم باراء الكل ودعوى عدم حصول العلم به
في نقل الوفاق الاراء بطريق التواتر والتظافر مجازفة بينة ومكابرة جلية ولو تم ذلك
لانسد باب التواتر بالكلية لان العلم انما يستفاد من توافق علوم المخبرين وهي مستفادة
من اقوالهم فمع تجويز الكذب او السهو او التقية على الجميع يرتفع الوثوق بخبرهم اذ لا يحصل
بمعتقدهم فلا يحصل العلم بخبرهم فالاشكال المذكور انما يتم غالبا على القول بان الاجماع
اتفاق الكل كما هو مذهب العامة وهو كما يتجه على منقوله يتجه على محصله ايضا ولقد اجاب
عنهم بعض الافاضل بان الرواية التي تمسكوا بها على حجية الاجماع من قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع
امتي على الخطاء كما لا يقتضي نفي اجتماعهم على الرأي الخطاء كذلك يقتضي نفي اجتماعهم على
القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنية
نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني هذا كلامه ملخصا ومرجعه الى
ان تعميم الرواية الى ما يقتضي نفي الاتفاق على القول الخطاء بعيد واورد عليه الفاضل

الخطاء فلا يصح الى الجمع بحقيقة معتقد وح فيتعين حمل القول المتفق

المعاصر

المعاصر بانه لا معنى محصل للاجماع على القول الخطاء اذا اريد منه محض اللفظ الا اذا ابدل
اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ واعرابه ثم قال ومع ذلك فاي فائدة له في المسائل الفرعية
الان بل فائدته مرردة المتن قطعيا وان كانت الدلالة ظنية ولا يخفى ما فيه لظهور ان
ليس المراد المجيب بالاتفاق على القول الاتفاق على مجرد ذكر اللفظ وان علم عدم قصد المعنى
لوضوح وقوع هذا الاتفاق في موارد ثبت بطلانها موديا بالقرون كالالفاظ الدالة
على تعدد الالهة ونفي الرسالة والمعاد وغير ذلك مما ورد الفاظها بطريق الحكاية في
الكتاب العزيز بل المراد الاتفاق على ايراد اللفظ في مقام بيان الحكم وافادته وان لم يطابق
الاعتقاد واقعا وهذا المعنى مما لا اعتبار عليه في نفسه وان كان الظاهر من اطلاق الرواية
غيره كما نبهنا عليه واما تنزيله على الاتفاق على قراءة اللفظ واعرابه فمع كونه بعيدا عن مساق
كلام المجيب مما لا وجه له لانه ان فرض اتفاقهم على سماع قراءة المعصوم فهذا خبر متواتر
لا اجماع فان الاجماع انما يكون في الفتوى فيكون نقله نقل خبر متواتر لا نقل اجماع وان فرض
اتفاقهم على ان لفظ الكتاب مثلا كذا او اعرابه كذا من غير اسناد الى السماع فهذا يجري
فيه ما يجري في الاجماع على سائر الاحكام من علمهم جواز مطابقة اقوالهم لارائهم كما
ذكر في اصل الاشكال فلا يجري فيه الجواب اصلا ومع الاغماض عن ذلك ففائدته
في المسائل واضحة على تقدير تحققه اذ قد يصير معه الحكم قطعيا ظاهريا بل واقعيا ايضا
فان اللفظ على بعض التقادير قد لا يحتمل الا معنى واحدا او كفى باب الاجماع على بطلان بقية
محتملاته قوله ان ثبت بالتواتر فقطعي مبني ان هذا القول المجمع عليه المسوق للكشف عن
الحكم الشرعي ان ثبت بالتواتر فقطعي لقطعية طريقه والا فظني لظنية طريقه
لا لكونه ثابتا باخبار من لا يحصل العلم بخبره لا لظنية نفسه اذ المخبر عنه اتفاق الكل على
القول وقد فرض ان الدليل القاطع دل على عدم مخالفته مؤدية للواقع فهذا من النتايج
قطعي الثاني بالظني الفعلي ونزل الفاضل المذكور هذه العبارة تارة على ان المراد من نفي
ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة واورد عليه بان الفرض قطع النظر عن المراد لعدم
القطع به وفيه ان المفروض عدم القطع بكون مفاده مطابقا لمعتقد القائلين وهو
لا ينافي القطع بدلالته على الحكم المستفاد منه بعد ملاحظة دليل الاجماع وشموله له

واخرى على ان المراد ان الاتفاق على اللفظ يعني على قراءته واعرابه كما يظهر بيانه السابق
قوله ان مثبت بالتواتر فقطعي بمعنى انه مقطوع بموافقته للواقع فالوجه لا معنى لقوله
والا فظني لظنية طريقه لا لظنيته نفسه وفيه ان هذا التنزيل انما نفسد لكونه مما
لا يساعد عليه كلام المجيب ولا يجديه كما نبهنا عليه والا فهو في نفسه صحيح فان الاتفاق
على القرائة مثلا دليل قطعي عليها في نفسه وانما الظن في الطريق الموصل اليه وقوعه حيث ثبت
بالاحاد ثم اورد على هذا التنزيل بعض الاجلة ان المقام من قبيل نقل الاحاد كونه آية
من القران المعهود بين الناس فانه نقل قطعي بظني واجاب بانه ليس من هذا القبيل بل من قبيل
ما ورد في الشواذ من نقل الفاظ زائدة على ما في النسخ المعهودة اذ ليست الاجماعيات
متعينة في الخارج باشخاصها حتى يفرض حصول الشك في ان ذلك منها او لا بل الشك في
انه اجماعي او لا وانت خبير بان كلا من السؤال والجواب عند التأمل مما لا محصل له قوله
فهو كلمتين القطعي الثابت بسند ظني يعني ان القول المذكور الثابت بنقل الاحاد من قبيل
نقل قول المعصوم القطعي المفاد بطريق الاحاد في كون القول في كل من المقامين دليلا
قطعيا على الحكم في نفسه وان كان الطريق اليه نقل الاحاد وهو ظني واورد عليه الفاضل
المذكور بانه ان اراد بالمتن القطعي من حيث الصدور فهو لا يجامع فرض كون السند ظنيا
وان اراد القطعي من حيث الدلالة فالمفروض عدمه وفيه ان المراد كونه قطعي الدلالة
على الحكم لقيام دليل الاجماع عليه وليس في كلام المجيب نفي كون الاجماع على القول قطعي
الدلالة على ثبوت الحكم كيف وهو في صدد اثبات كونه قطعي الدلالة عليه وانما نفى
في كلامه عدم كونه قطعي الدلالة على ثبوته في معتقد القائلين والفرق بينهما جلي
جدا والتنظير انما هو بحسب الاعتبار الاول فينصرف لا تغفل واعلم ان قول المجيب ان
ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني بظاهره غير مستقيم لوروده منع الحصر عليه وهو ظاهر الثاني
قد يقع التعارض في نقل الاجماع وقد يقع التعارض بينه وبين الرواية المعتبرة
فيرجح الاقوى ومع التكافؤ فالتخيير وللترجيح وجوه عديدة تعرف مما مر ومما يأتي
في مبحث التراجيح وقد يتوهم ان الاجماع اذا عارض الرواية رجح عليها مطلقا لتعدد
الوسائط في الرواية وانتفائها في نقل الاجماع وهو من جملة وجوه الترجيح ويضعف

بان هذا

بان هذا الوجه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع بالنسبة الى نقل الخبر والاعتماد على
بعض وجوه الترجيح مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في جانب الاخر بعد بيان مسئلة الاجماع

القول في الاخبار ومقدمة الخبر في اللغة النبأ وهو المعنى
الذي ينبأ به دون الحديث ولهذا لا يتصرف وربما يخصان بما اذا كان الاخبار والانباء عن امر
حسن وليس بمرضي لشهادة التبادر والاستعمال على خلافه وقد كثر مجيء الانباء في الكتاب
العزيز للاخبار عن غير الحسن نحو نبئنا بنبأ عبادي انبئكم بما تأكلون الى غير ذلك وقد مر
التنبيه عليه واما في الاصطلاح فقد يطلق ويراد به ما يقابل الانشاء وعرف في المشهور
بوجهين الاول انه كلام لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه فالكلام جنس والمراد به
اما معناه اللغوي فيتناول المهمل على ما قيل او معناه المصطلح فيتناوله كالمركبات التامة و
يخرج بالقيود المذكورة ما عدا الخبر كالمركبات الناقصة والتامة الانشائية فانها ليس لنسبتها
خارج والمراد بثبوت الخارج للنسبة ان يكون الخارج منشأ لانتزاعها سواء كان ظرفا لوجودها
او ظرفا لنفسها على اختلاف القولين في نحو ذلك ولم يكن ظرفا لها باحد الاعتبارين بل كان
ظرفا لما هي ينتزع منه كما في قولك زيد موجود بناء على القول الثاني وتحقيق ذلك ان مفاد
النسبة هو الوجود الارتباطي فمن قال بان الخارج ظرف لوجود الوجود والا التسلسل الا انه
اعتباري عن فائدة قال بان الخارج ظرف لوجود النسبة مطلقا ولا اشكال عليه ومن قال
بانه ظرف لنفس الوجود لا لوجوده والا تسلسل يلزمه القول بانتفاء وجود الربط في
الخارج مطلقا وانتفاء نفسه في المثال المذكور فيحتاج في ادخال الثاني الى التكلف المذكور ثم المراد
بالخارج هنا الخارج عن نفس النسبة فدخل علمت وعرفت مما يعد في العرف خبرا وليس لنسبته
خارج من الذهن ومع ذلك يتجه على عكسه خروج مثل قول القائل كلامي في هذا اليوم خبر
اذا لم يتكلم فيه بغيره اللهم الا ان يفسر الخارج بما هو خارج ولو بحسب الاعتبار ومثل قوله كلامي
في هذا اليوم كاذب اذا لم ينطق بغيره الا ان يقال بان المراد ما يقتضي نسبة ذلك بالنظر الى
ذاتها وبه يندفع الاشكال الاول ايضا ويرد على طرده دخول المجهول المأخوذ مع النسبة
الحكمية او الموضوع المأخوذ معها ان فسر الكلام بمعناه اللغوي مع انه لا يسمى خبرا

وانما يجيء به المجموع المركب ويرد عليه ايضا دخول النسب الناقصة فان قولك رجل عالم علي الوصفية يشتمل على نسبة وصفية لها خارج وهو الاتصاف الخارجي ومثله قولك غلام زيد وكذ الجمل الشرطية كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فانها تشتمل على نسبة ذهنية هي نسبة الطلوع الى الشمس باعتبار الخارج وكذلك نحو الذي ضرب عمرا اشبه ذلك نعم لو فسر الكلام بالمعنى المصطلح اختص ورود النقض بالنسب المذكورة فيما لو وقعت في الجمل الانشائية وكذلك يرد النقض بالاستفهام والتمني والترجي والعرض فان قولك ازيد قائم يشتمل على نسبة اسنادية لها خارج يتعلق الاستفهام بها باعتباره وعلى قياسه الكلام في البواقي وكذلك القسم فان النسبة متعلق خارج فيصدق الحد على المجموع مع خروج جزئه وهو القسم الخبر ويمكن الجواب عن النقض بالنسب الوصفية والاضافية بان المراد ان يكون للنسبة خارج بحيث تقتضيه بالنظر الى ذاتها وليس الحال فيهما كذلك فانه وان امكن اخذهما بالقياس الى الخارج الا انه خارج عن مقتضى ذاتيهما اذ مفادهما مجرد اخذ الامر لاحق لامر من غير اعتبار انه واقع او غير واقع حتى يعتبر فيه المطابقة وعدمها لو حمل النسبة في الحد على النسبة التامة اندفع النقض بالجميع الا انه كما يفهم من الاشارة في الحد اليه والقيد الاخير وهو قولهم تطابقه او لا تطابقه مستدرك لان ذلك قضية ثبوت خارج للنسبة وهذا تركه بعضهم ولو قيل بدل تقتضي مطابقته اندفع به النقوض المذكورة ما عدا الاول والاخير الثاني انه قول يحتمل الصدق والكذب اعني المركب بانواعهما والمراد به ما يعم الملفوظ والمنوي والمعقول وخرج بقولنا يحتمل الصدق والكذب اعني المركب التام الاسنادي من المفردات والمركبات الانشائية والاسنادية الناقصة بان تثبت منها لا يحتمل ذلك بيانه ان من انواع الكلام ما لمدلوله من حيث كونه ذلك المدلول خارج عنه فاذا لوحظ المدلول بالقياس اليه جاز فيه المطابقة فيكون صدقا والا طابقه ويكون كذبا ومنها ما ليس كذلك نعم كقولنا زيد قائم ثبوت القيام لو بقي قياما معه وهذا المعنى لو كان امرا ذهنيا الا انه ماخوذ بالقياس الى الخارج ومعتبر النسبة اليه فلاجرم كان صالحا للمطابقة وعدمها بخلاف قولك اضرب فان ايقاع طلب الضرب انشائه

ذهنيته

التام الاسنادي فالقول جنس يتناول المهمل في وجه والمستعمل من المفرد والمركب

لالاخبار

لا الاخبار عن وقوعه وان استلزم ظاهرا ان نفس هذا المعنى مما الاخارج له من نفسه حتى يتصور فيه المطابقة وعدمها وعلى قياسه بقية الانشاءات كصيغ العقود والايقاعات فان معنى قول القائل بعت واشتريت او هي طالق انشاء تمليك وازالة علقة زوجية او رقية واما حصول التمليك وزوال العلقة الزوجية والرقية فليس خارج تلك النسبة بل لازمها حيث تصادف الشرايط وبالجملة فمفاد الجمل الانشائية نفس الحمل لا الاخبار عن وقوعه وعلى الحد اشكالات ينبغي ايرادها منها ان احتمال الصدق والكذب ان كان بالنظر الى اللفظ فاللفظ لا يحتمل الا الصدق وان كان بالنظر الى الواقع فظاهر ان احد الامرين متعين فيه ولا يحتمل الاخر وجوابه ان مورد الاحتمال مدلول الخبر من حيث ملاحظة العقل اياه الى الواقع مع قطع النظر عما هو الواقع فلا اشكال ومنها ان الخبر ان طابق الواقع لم يحتمل الكذب والا لم يحتمل الصدق فيبطل ولكم يحتملهما فان الواو يفيد الجمع وجوابه ان المراد بالاحتمال الاحتمال في نظر العقل كما مر والمستحيل انما هو اجتماع الامرين المحتملين دون نفس الاحتمالين واجيب ايضا بان الواو للترديد وضعف بانه لا معنى للاحتمال ومنها ان من الخبر ما لا يحتمل الكذب الصدق عند العقل كقولنا الواحد ضعف الاثنين ومنه ما لا يحتمل الكذب كقولنا الواحد نصف الاثنين فلا ينعكس وجوابه ان تلك الاخبار اذا لوحظت بانفسها وجرد النظر عن ملاحظة ما هو الواقع كانت محتملة لهما واليه يرجع ما قيل من ان المراد ما يحتملهما باعتبار الهيئة وان لم يحتملهما باعتبار المادة فلا محذور ومنها ان قولنا زيد افضل من عمرو خبر قطعا ولا يحتمل الكذب اذ لا يصح ان ينفى ما فضلت زيدا وجوابه ان للكلام المذكور مدلولين احدهما مطابقي وهو اتصاف زيد في الواقع بوصف الافضلية وهذا المعنى يحتمل الصدق والكذب قطعا وليس بمنفي في قولك ما فضلت زيدا وانما هو منفي في قولك ما زيد بافضل من عمرو والثاني التزامي وهو تفضيل المتكلم اياه على عمرو ومعنى ايراده للفظ دال على ذلك وظاهر ان هذا المعنى لا يحتملهما وهو المنفي المتصور الممنوع صحة نفيه في قوله ما فضلت زيدا وحيث ان العبرة في عد الكلام خبرا او انشاء بالمعنى المطابقي كان الكلام المذكور مندرجا في الخبر وبهذا الجواب يندفع الاشكال بكل انشاء يتضمن الاخبار عن انشاء من الانشاء فان قولك تمنيت كذا اخبار عن انشاء وهو انشاء اخبار وقولك واخبار

ما احسن زيدا انشاء تعجب ويلزمها الاخبار عن وقوعه ووقوع موجبه الى غير ذلك ومنها ان طرد
الحد منقوض بالصفة وشبهها نحو يا زيد العالم فانه ليس بخبر قطعا مع انه يحتمل ان يطابق
الواقع وذلك بان لا يكون عالما وجوابه ان المعتبر في الصدق والكذب ليس مطلق المطابقة و
عدمها بل مطابقة النسبة التامة وعدمها والنسبة الوصفية وشبهها ناقصة بدليل عدم
صحة السكوت عليها فلا اشكال الحد بها وقد يجاب بان النسبة الوصفية وشبهها من حيث
نفسها لا يحتمل المطابقة وعدمها وانما يتطرق ذلك الى ما يلزمها من الاخبار وهذا راجع
الى ما نبهنا عليه في الحد السابق ومنها ان التعريف دوري لاشتماله على الصدق والكذب
المعرفين بمطابقة الخبر للواقع وعدمها فيتوقف معرفته على معرفتهما ومعرفتهما على معرفته
وجوابه ان الصدق والكذب يمكن ان يعرفا بمطابقة الكلام او النسبة الحكمية للواقع وعدمها
فيندفع الدور وتوضيح ذلك ان المقصود بهذا التعريف ليس بيان حقيقة الخبر لعدم ما يساعده
عليه ولا تميزه في حد نفسه لوضوحه كسائر التراكيب بل المراد بيان مدلول لفظ الخبر والا لزم
ان يتوقف معرفة مدلول لفظ الخبر على معرفة الصدق والكذب ومعرفتهما لا يتوقف على معرفة
مدلوله بلفظه اخر فلا دور ومنهم من رام التفصي عن ذلك فعدل عن الصدق والكذب الى بل على معرفته ولو ملفوظه
التصديق والتكذيب وهو الاكثر على ما قررته ومنها ان لفظي الصدق والكذب مستدرك
لتمام التعريف بدونه وجوابه انه جيء باللفظين لحسن المقابلة وتوضيح الدلالة ومراعاة جانب
الاحتمال فانه لا يتحقق فيما دون امرين ومنها ان عكس الحد منقوض بمثل قول القائل كلامي غدا
صادق اذا كان كلامه في الغد كلامي امس كاذب فان كلا منهما خبر قطعا ولا يحتمل الصدق والكذب
اذ يلزم من صدق كل منهما كذبه وهو محال وجوابه ان المراد ما يحتملهما بالقياس الى نفسه
اي باعتبار كونه اثبات شيء لشيء او سلبه عنه فلا يقدح عدم احتمالهما بعد ملاحظة
الخارج كما عرفت نظيره في عدم احتماله لاحدهما ولا ريب ان كلا من الخبرين المذكورين اذا
لوحظ في نفسه كان محتملا لهما وان لم يحتملهما بعد ملاحظة كونه ماخوذا بالقياس الى الاخر
فلا اشكال هذا هو التحقيق في الجواب وللجماعة في دفع هذا الاشكال تكلفات بعيدة
لا جدوى في ايرادها تنبيه الاكثرون على ان صدق الخبر مطابقته للواقع وكذبه عدم مطابقته

له وهو الاقرب وخالف في ذلك النظام فجعل صدق الخبر وكذبه عبارة عن مطابقته
لاعتقاد المخبر وعدمها وذهب الجاحظ الى ان الصدق عبارة عن مطابقة الاعتقاد
والواقع والكذب عبارة عن مخالفتهما والظاهر من الاعتقاد هو الطرف الراجح وقد صرح
به بعضهم فيتناول الظن والجزم باقسامه الثلثة من العلم والتقليد والجهل المركب فعلى
المذهب المختار لا واسطة بين صدق الخبر وكذبه وكذا على القول الثاني لو اراد بعدم
مطابقته للاعتقاد ما يتناول صورة عدم الاعتقاد كما صرح به بعضهم والا كانت هي
الواسطة واما على المذهب الاخير فتثبت الواسطة حيث لا يطابق الواقع والاعتقاد
وان كان لعدم الاعتقاد كما صرح به والاقسام ستة وتحقق الواسطة في اربعة منها
وهي ما اذا خالف الواقع او الاعتقاد مع مطابقة الثاني في الاول والاول في الثاني او
مصادفة عدم الاعتقاد مع موافقة الواقع او مخالفته لنا على ما اخترناه شهادة
العرف والاستعمال بذلك فانا نقطع بان الكافر اذا اخبر بان الاسلام حق فهو صادق بحيث
لا يصح سلبه عنه من غير تاويل وصح سلب كونه كاذبا مع انه لا يعتقد به واذا اخبر
بخلافه عد كاذبا وصح سلب كونه صادقا كذلك مع انه يعتقد به واذا ثبت ذلك عرفا
ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل مع انه لا قائل به فان قيل قد صرح الجاحظ بان
المعارف بديهية فيتحقق موافقة الاعتقاد في الاول ومخالفته في الثاني ايضا فلا يتم
الاحتجاج المذكور عليه قلنا بداهة المعارف على تقدير تسليمها لا يوجب العلم بها من غير
واسطة كما تقرر في محله في تحقيق البديهي فيجوز عدم العلم بها لعدم الاطلاع على ما يوجب
العلم بها كالمعجزة او لقيام شبهة رادعة للنفس عن الاذعان بمقتضاها وبالجملة
فنحن نقرر الدليل فيما اذا صدر القول المذكور عمن لا يعتقد حقية دين الاسلام ودعوى
عدم تحققه مكابرة جلية احتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
حيث انه تعالى نسبهم الى الكذب في قولهم نشهد انك لرسول الله وظاهر ان كذبهم ليس
لمخالفة كلامهم للواقع بل لمعتقدهم والجواب انا حيث قلنا بالتبادر وغيره ان المعتبر في
كذب الخبر مخالفته للواقع فقط وجب ارتكاب التاويل في الاية وهو يصح من وجوه

لانّ قولهم نشهد ان حملناه على الاخبار كما هو الظاهر من اللفظ جاز ان يكون نسبة الكذب
اليهم باعتبار عدم وقوع الشهادة منهم في المستقبل او عدم استمرارهم عليها بناء على
دلالة نعل الاستقبال عليه او لعدم حصول الاعتقاد والشهادة في قلوبهم بناء على ان
المعنى نعتقد ونشهد بقلوبنا وان حملناه على الانشاء كما هو الظاهر المقام جاز ان يكون
نسبة الكذب اليهم باعتبار الاخبار اللازم لشهادتهم من كونهم عالمين بمضمونها او عاملين
بمقتضاها ويجوز ان يكون المراد انهم قوم شانهم الكذب فلا نعتقد بصدقهم في هذا الخبر او انهم
كاذبون فيما حلفوا عليه من عدم الانفاق كما ورد في بعض الآثار او انهم كاذبون في معتقدهم
او ان المراد بالكذب هنا مخالف المعتقد المراد مجازا احتج الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله
كذبا ام به جنة وجه الدلالة ان الكفار كانوا طاعنين بعدم مطابقة كلام الرسول
للواقع فيما كان يدعيه من امر الرسالة والحشر والنشر لكنهم ترددوا بين ان يكون مخالفا معتقدا
ايضا فيكون كاذبا ومفتريا وبين ان يكون مطابقا او صادرا منه من غير اعتقاد فيكون
مجنونا لزعمهم ان الاعتقاد بمضمون تلك الدعاوي بل الشك في صحتها لا يتحقق في حق
العاقل فاعتبروا مخالفة الاعتقاد والواقع في الكذب فقط واثبتوا الواسطة واعلم
ان الذي يقتضيه ظاهر الاحتجاج بالآية على حسب ما تمسك به الخصم خروج الوسائط
الاربعة عن الكذب لاندراج القسمين المذكورين في قولهم ام به جنة واستفادة نفي
القسمين الاخيرين المشتملين على مطابقة النسبة للواقع من سياق الكلام وتعرف بالمقابلة
معنى الصدق ايضا وزعم بعض المعاصرين ان قولهم ام به جنة يتناول وسائط ثلاثة الا خارج
مع اعتقاد المطابقة او الشك او من غير قصد وشعور وليس على ما ينبغي بل الاولى ادخال
الاخيرين في الاخبار من غير اعتقاد وعدم اعتبارها قسمين مستقلين واما ما اورده
بعض المعاصرين عليه من منع تناول القول المذكور للوسائط الثلاثة نظرا الى خبره صح جزئي
لا يقبل الا احد الاحتمالات فمدفوع بان المراد تناوله لها على البدلية وان المعتبر
في مقابلة الكذب القدر المشترك بين الاقسام الثلاثة وهو كونه كلام ذي جنة فلا اشكال
فيه من هذه الجهة والجواب ان الافتراء عبارة عن تعمد الكذب اما الاختصاص القرينة به

او الظهور

او الظهور الفعل المسند الى المختار في صدوره عنه بالقصد والشعور فيكون ترديدهم بين
ان يكون مدعيا لها من غير قصد وشعور كما هو الغالب في افعال المجانين فيكون مجنونا فلا يدل
على اعتبار مخالفة الاعتقاد في الكذب ولا على تحقق الواسطة بينه وبين الصدق ولو سلم
عدم ظهوره في الاحتجاج لغلا اقل من ما وانه للاحتمال الاول فلا يتم الاستدلال ومع
التنزل فغايته ما يثبت به مجرد الاستعمال وهو لا ينهض باثبات الحقيقة في مقابلة ما مر
ثمة فقد ذكر بعضهم في بيان ثمرة النزاع المذكور ان المدعي لو قال كذب شهودي سقط دعواه
على مذهب الاكثر والجاحظ ولم تسقط على مذهب النظام ولو قال لم يصدق شهودي سقط
الدعوى على مذهب الاكثر ولم تسقط على مذهب الجاحظ والنظام وهذه الثمرة مبنية على
ان يكون المراد بالاعتقاد في كلام النظام والجاحظ اعتقاد المخبر دون واصف الكلام
بالصدق والكذب وهذا امر بين لا يكاد يعتريه وصمة الارتياب واجلى من ان يتنزل فيه
قدم عارف بطريق التاديب والخطاب والعجب من الفاضل العامر حيث التبس عليه الحال
مع وضوح المقال فمنع ترتب الثمرة المذكورة زاعما ان مقصود النظام بالاعتقاد انما هو
اعتقاد واصف الخبر بالصدق والكذب دون المخبر وان المراد بالخبر في كلامه من بلاحظ
الخبر وان لم يخبر به فيكون ثمرة النزاع في الفروض المذكورة اعتبارية وحمل استدلال
النظام بالآية على ان المعنى انهم لكاذبون في معتقدهم من حيث مخالفة خبرهم لمعتقدهم
وان ما اجاب عنه الاكثرون من ان المراد انهم لكاذبون في زعمهم معناه انهم لكاذبون في
معتقدهم من حيث زعمهم مخالفة كلامهم للواقع واستشهد على ذلك بانه لو كان مقصود
النظام كما نزعم من موافقة اعتقاد المخبر ومخالفته لزم ان لا يكون الخبر في نفسه متصفا
للصدق والكذب بل بالنظر الى ملاحظة حال الخبر فقط وانه واضح الفساد اقول اما ما
تاول به كلام الفريقين ونزل عليه مقالة المتخاصمين فهو تعسف فاسد وتكلف بارد لا يقبله
العارف بتادية المقاصد مع ان احتجاجه تبعا لغيره على قول الاكثر بالاجماع على ان
اليهودي لو اخبر بان الاسلام حق كان صادقا مما لا وجه له على هذا التنزيل لانه ان اريد
انه صادق عند اليهودي فواضح السقوط او عند المسلمين فلا يختص بمذهب الاكثر واما

ملاحظه الامر الرسالة الى من بعثها عن قصد وشعور فيكون معتبرا وبين ان يكون

ما تمسّك به على التأويل المذكور فهو بمكان من القصور للاتصاف بالمطابقة للواقع وعدمها على
انا نمنع لزوم عدم اتصاف الخبر بالصدق من حيث نفسه ولانه مع اختصاصه بطريق النظام
عن محل في المقام اذ لا ضرورة على ان الخبر من حيث نفسه يحتمل الصدق والكذب بمعنيهما +
الحقيقيين وانما الضرورة قائمة على قبوله للاتصاف بالمطابقة للواقع وعدمها على انا نمنع لزوم
عدم اتصاف الخبر بالصدق من حيث نفسه على التفسير المذكور لظهور ان كل خبر من حيث نفسه
كما انه قابل لان يكون مطابقاً للواقع وان لا يكون مطابقاً له كذلك قابل لان يكون مطابقاً
لمعتقد مخبره ولو تقديراً وان لا يكون مطابقاً له فدعوى صحة اعتبار الاولى بالنسبة الى نفس
الخبر دون الثاني تحكم واضح ثم المستفاد من مقالة النظّام والجاحظ ان مطابقة الاعتقاد
وعدمها معتبر ان من حال الاخبار فلو اخبر معتقداً مطابقته للواقع ثم اعتقد الخلاف
لم يخرج عن كونه صادقاً في ذلك الاخبار على مذهب النظّام مطلقاً او على مذهب الجاحظ مع
المطابقة ولو اخبر معتقداً عدم المطابقة ثم اعتقد الخلاف لم يخرج عن كونه كاذباً على
المذهبين كما مرّ وعلى ما توهمه الفاضل المذكور يدور صدق الوصفين على مذهب النظّام
مدار الاعتقاد فيكون الخبر في الفرض المذكور صدقاً في وقت وكذباً في آخر كما انه يكون
صدقاً بالنسبة الى شخص وكذباً بالنسبة الى آخر والتزام لزوم ذلك بعد تنزيل كلامه على
ما مر فما لا وجه له اللهم الا ان التزم بتبدل الاعتقاد في كلام النظّام على الاعتقاد المطابق
للواقع وهو اقرب من التنزيل الثاني ثم اعلم ان العضدي ذكر ان النزاع في هذه المسألة
لفظي ليس فيه كثير فائدة ووجهه التفتازاني بان هذه المسألة لغوية لا تعلق لها بعلم
الاصول كثير تعلق لانه نزاع يتعلق بالاصطلاح على ما يعبر به كلام الآمدي اذ لا فائدة
في اللفظين هذا ملخص كلامه واورد الفاضل المذكور عليه بان كون المسألة لغوية
لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول كيف ومعرفة ماهية الخبر المبحوث عنها في علم الاصول
تتوقف على معرفتهما فيجب البحث عنهما كغيرهما من مبادئ الموضوعات وزعم ان القول بعض
ليس فيه كثير فائدة ممنوع يمكن ان يكون ناظراً الى ما ذكره في توجيه كلام الجاحظ والنظّام
قال والا فترتب الفروع المذكورة فائدة كثيرة والجواب ان قول التفتازاني لا تعلق

لها بعلم الاصول صفة احترازية به لا توضيحية وحاصله ان هذه المسألة من المسائل اللغوية
التي لا حاجة للاصولي الى تحقيقها ولا يتوقف معرفته بماهية الخبر عليها لصحة الحد عليه على
جميع التفاسير وحصول التمييز المقصود بالتعريف بها قيل مع ان غرض الاصوليين لا يتعلق
بالخبر بالمعنى المذكور بل بالمعنى الآتي ومعرفة حقيقته لا يتوقف على معرفتهما اصلاً ولما
تنزيل الكلام كلام العضدي على التأويل المذكور فهو كما ترى مع انه مناف لنقله الاجماع
على تصديق اليهودي اذا اخبر بان الاسلام حق وتكذيبه اذا اخبر بخلافه كما عرفت و
لا ينافي ما ذكره ثبوت الفروع المذكورة لانها فائدة قليلة خفية تتفرع على معرفة
هذين اللفظين وليس محط نظر الاصولي الى امثاله والا لكان عليه البحث عن جميع
الالفاظ اللغوية المختلف فيها مما يترتب عليه ثمرات فقهية كالصعيد والقرء والمرفق
والكعب وما اشبه ذلك بل نظر الاصولي مقصور على البحث عن القواعد الكلية كما
يفصح عنه حد علم الاصول ومنها البحث عن مداليل الهيئات اللفظية كهيئة الامر
والنهي والفاظ العموم كالجمع والمفرد المعرفين المضافين والنكرة المنفية والموصول
واما بحثهم عن مثل لفظ الامر والنهي والعام فاستطرادي كما لا يخفى هذا واعلم ان الفاضل الجواد بعد ان
نقل عن الجاحظ اثبات الواسطة ونبه على فساده قال واعلم ان النزاع في هذه المسألة
كاللفظي فانا نقطع ان كل خبر اما مطابق للمخبر عنه او لا فان اكتفي في الصدق بالمطابقة كيف
كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ابتغى في الصدق والعلم بعدم
في الكذب يثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه
نظر يعلم بادنى تأمل انتهى قال الفاضل المعاصر وجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة
بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئاً على حدة حتى يتفرع عليه ويصير
النزاع لفظياً انتهى اقول لا شك في تعدد النزاعين وان تفرع احدهما على الآخر +
ضرورة ان النزاع في المعنى الصدق والكذب غير النزاع في ثبوت الواسطة بينهما وان
تفرع عليه بل التحقيق ان وجه النظر ان النزاع في الواسطة معنوي محض وان وضوح
الحكم على كل من التقديرين لا يصير النزاع كاللفظي والا لكان كل النزاعات او جلها كالفقهية

اذ يصح ان يقال فيها ان صحة الادلة التي تمسك بها صاحب هذا القول فلا ريب في ثبوت دعويه وان
صحت ادلة الآخر فكذلك فيصير النزاع كاللفظي ولعل هذا المتوهم قد اغتر بظاهر عبارة العضدي
ومن حذا حذوه حيث ذكروا ان النزاع هنا لفظي ولاحظ ان اللفظي لا يستقيم في معناه المعروف
فنزله على طريق الاستعارة والتشبيه (التنبيه) ووجهه ما مر وقد عرفت ان مرادهم باللفظي ليس شيء
من ذلك وانما ارادوا ان النزاع لغوي ولا تعلق له بعلم الاصول كما نبه التفتازاني عليه

(فصل) ويطلق الخبر اخرى ويراد به ما يرادف الحديث وهو من مصطلح اهل الدراية وعرف
ح بانه ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره غير قرآن ولا عادي ويسمى عندهم ذلك سنة
فالموصول مع صلتها بمنزلة الجنس والمراد بما ما يتناول اللفظ والكتابة وان فسرت بمطلق
الدال تناولت الاشارة ايضا وفي تناول المحدود لها نظر وخرج باحد الثلثة ما يحكي (بتقييدها)
غيرها وان تعلق بالمعصوم كحكاية صفات بشرية وكيفية خلقية والمراد بالقول المركب
التام فيخرج مفردات الحديث اذا اخذت من حيث الافراد ويمكن حمله على معناه الاصلي
فيتناول البعض والكل كاسم الجنس والمراد بالمعصوم ما يتناول النبي ص والائمة ع وفي شموله
الفاطمة ع وجه فيكون التذكير مبنيا على التغليب وظاهر الحد يتناول قول ساير الانبياء
وكانهم يلتزمون بتناول المحدود له بعيد وحمل اللام ايضا ولا يخلو من بعد ويتناول قول
الملائكة ايضا والتزام تناول المحدود له بعيد وحمل اللام على العهد يدفع الاشكال من ثم
اعتبار المعصوم مبني على مذهب اصحابنا الامامية والعامة يكتفون بالانتهاء الى
حد الصحابة والتابعين وقولهم غير قرآن يخرج حكاية القرآن ان اعتبر من حيث كونه مقولا
للمعصوم كالايات التي وقع الاستشهاد بها في الاخبار واما اذا اعتبر من حيث صدوره عنه
تع وكونه مقولا له فهو خارج بقيد المعصوم واما الحديث القدسي فهو خارج باعتبار كونه
حكاية لقوله تع وداخل باعتبار كونه حكاية لقول المعصوم والظاهر انه يسمى باعتبار
الاول حديثا قدسيا على الحقيقة اما نظرا الى المعنى اللغوي او لكونه مقيدا بالقدسي
حقيقة فيه عرفا وكيف كان فهو لا ينافي منع الملازمة مطلق الحديث عليه عرفا على الحقيقة
وقولهم ولا عادي يخرج حكاية افعالهم واقوالهم العادية مما اشتمل عليه كتب التواريخ

النهما

وشبههما فانها لا تسمى خبرا ولا حديثا وذلك كحكاياتهم لفعل غير المعصوم او قوله نظما
او نثرا او بعضهم ترك قوله غير القرآن ولا عادي فاورد عليه النقض بحكايتهما ثم على
الحد اشكالات منها ان قولهم غير قرآن اما راجع الى الموصول او الى القول فقط او اليه
مع تاليه فعلى الاول ينتقض طرد الحد بما سبق الاحتراز عنه به مضافا الى عدم
مساعدة عطف قوله ولا عادي عليه وعلى الثاني ينتقض (طرد) الحد بحكاية العادي
من فعله وتقريره لان قولهم ولا عادي عطف على قولهم غير قرآن فيرجع الى ما يرجع اليه
الشبه وعلى الثالث ينتقض عكسه بحكاية فعله في الصلوة لقراءته سورة معينة
او سورة كاملة او نحوها او تقريره عليها مع انها داخلة في الخبر قطعا مع ان ارجاع
قولنا غير قرآن الى الفعل والتقرير يستدعي تكلف الاضمار اي غير متعلقين بقرآن
مضافا الى انتقاض طرد الحد على التقديرين الاخيرين بحكايته تع في القرآن
القول المعصوم او فعله وهو كثير كقوله تع وقيله يا رب قام عبد الله يدعوه وتقلبك
في الساجدين الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون يوفون بالنذر الى
غير ذلك ولو عممنا المعصوم الى الملائكة وساير الانبياء فموارد النقض اكثر ويمكن
التفصي عن ذلك بجعل قولهم غير قرآن راجعا الى الموصولة والقول وقولهم ولا عادي
راجعا الى القول او تاليه لكن فيه تعسف ظاهر ومنها ان الحد يصدق على فعل الحاكي
به فعل المعصوم مع انه لا يسمى خبرا ومنها ان الخبر كثيرا ما يطلق على ما يتناول حكاية
قول الراوي الغير المعصوم وفعله (تقريره) مع عدم صدق الحد عليه ويمكن دفعه بالتزام
كونه من باب التوسع والتجوز لكن في مساعدة عرفهم عليه اشكال ومنها انه يتناول
لفتاوى الفقهاء فانها من قبيل الحكاية لقول المعصوم بالمعنى فيفسد الطرد ويرد بان
مقصودهم بذكر الفتوى ليس حكاية قول المعصوم بل بيان مؤدى نظرهم واجتهادهم
وما ثبت كونه حكم الله تع عندهم بدليل احتجاجهم عليها بقول المعصوم حيث يكون هو
المستند ومنها انه لا يتناول اخبار المكاتبة لانها حكاية للمكتوبة وهو غير الثلثة
وكذا الاخبار الحاكية للاشارة كقوله فقال برأسه لا او الحاكية للاعراضه او ما اشبه

ذلك ويمكن الجواب بادخال الجميع في الفعل بحمله على الاعم من اللفظ المفيد وما قام في الافادة مقامه
عرفا او في الفعل سواء فسر بالمعنى الاعم من معنى المصدر وحاصله او خص بالاول او بالثاني
لكن الثاني يوجب تعسفا في ادخال حكاية المكتوب بارجاعها الى حكاية الكتابة
والاخير يوجبه في حكاية غير بصيغة الفعل وشبهه بارجاعها الى حكاية الحاصل
ولا يذهب عليك ان مباحثهم المحررة في الفعل لا تساعد على تعميم الفعل اليها الى بالكناية
والاشارة والاعراض ومنها انه لا يتناول الكلام المسموع من المعصوم اذا لم يكن محكيا
عن مثله فيلزم ان لا يكون احد ممن سمع منه ع حديثا في غير ما حكاه عن مثله
وبعضهم رام التفصي عن هذا الاشكال فعرف الخبر بانه قول المعصوم او حكاية قوله
الى اخر ما مر والاظهر ان يلتزم بخروج ذلك من الحدود فان الكلام المعصوم
المسموع منه وهو غير الخبر في عرفهم ومنعه مجرد استبعاد لا شاهد عليه مع ندرة
انشاء غالبا فلا يناسب ادخاله في الخبر بخلاف حكايته فانه خبر لا محالة واما ما
ذكره بعض المعاصرين من ان متن الخبر غير الخبر فكيف يجعل نفس الخبر فللخصم ان يدفع
ذلك بجعل الاضافة بيانية كما في خاتم فضة فصل ينقسم الخبر باعتبار حال
المخبر كثرة وقلة الى متواتر واحاد وعرفوا المتواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه
العلم بصدقه واحترزوا بقولهم بنفسه عن خبر جماعة علم صدقهم بالقرائن الزائدة
على الاحوال التي تكون في الخبر والمخبر والمخبر عنه فانه لا يسمى متواترا واما اذا علم صدقهم
بالقرائن الراجعة الى الامور المذكورة كلا او بعضا سمي متواترا ولهذا يختلف
عدد التواتر باختلاف الاحوال ضعفا وقوة واشكل عليهم بصدق الحد مع قلة
المخبرين كما اذا كانوا ثلثة او اربعة وحصل العلم بخبرهم بضميمة القرائن الداخلة
لقوتها مع انه لا يسمى عرفا متواترا اذ يعتبر فيه ان يكون عدد المخبرين كثيرة يستند
اليها العلم ويمكن دفعه بان المراد بالاحوال الداخلة الاحوال التي تكون في اغلب
الاخبار وتمنع حصول العلم بها لا بضميمة الكثرة وقد يعرف بانه خبر جماعة
يمتنع تواطؤهم على الكذب ويرد عليه مضافا الى ما مر صدقه على خبرهم

المحفوف

المحفوف بالقرائن الخارجة وان امتناع تواطئهم على الكذب لا ينافي كذبهم بدون التواطؤ
عليه الا ان يؤول المراد بتواطئهم مجرد توافقهم وان تجرد عن القصد والبناء وهو خروج
عن ظاهر الحد من غير قرينة عليه ويمكن ان يعرف بانه خبر جماعة يفيد العلم بصدقه
لكثرتهم والقيد الاخير لاخراج ما مر والمراد بالكثرة الخاصة بقرينة الاضافة ما يتناول
القرائن الداخلة في المخبرين واما القرائن الداخلة في الخبر والمخبر عنه فهي راجعة الى خصوصية
الخبر فلا يقدح اعتبارها في العلم واما القرائن الداخلة في المخبر والمراد بها الاحوال التي حصلت
فيه الموجبة لسرعة قطعه او بطائه فالحق عدم العبرة بها بل المدار على افادة نوع ول
للعلم عادة كما سياتي وهذه الحدود تتناول المتواتر بالمعنى ايضا اذ المراد بالخبر ما يتناول
الصريح وغيره واخبارهم عن الكل او الملزوم في قوة الاخبار عن الجزء او اللازم ثم
يعتبر في المتواتر امور قد افصح الحد عنها منها انه يبلغ المخبرون في الكثرة حدا يمتنع
كذبهم اجمع عادة ولو على سبيل السهو والخطاء سواء اتحدت الطبقة او تعددت
لكن يعتبر في صورة التعدد ان يتحقق التواتر في كل طبقة سواء علم تحققه بالتواتر
وبغيره من الطرق العلمية ولا حصر لا قلهم بل المرجع فيه الى العادة وحصره بعضهم في خمسة
لعدم حصوله بالاربعة والا لم يحتج الى تزكية شهود الزنا واخر في اثنا عشر عدد
نقباء بني اسرائيل لانهم انما اختيروا لحصول العلم بخبرهم واخر في عشرين لقوله تعالى وان
يكن منكم عشرون الاية وذلك ليحصل العلم اذا اخبروا باسلام المقاتلين ولاخر في اربعين
لقوله تعالى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين والكفاية انما تكون
اذا حصل العلم بخبرهم واخر في سبعين عدد ما اختاره موسى من قومه حيث اراد بذلك
حصول العلم بخبرهم واخر في ثلثمائة وثلاثة عشر عدد اصحاب بدر حيث كان يحصل
العلم باخبارهم عن معجزات الرسول ص وقيل يعتبر ان يكونوا عددا لا يمكن حصرهم وفساد
هذه الاقوال غني عن البيان فلا وجه لتطويل الكلام فيه ومنها ان يكون اخبارهم عن محسوس ولو بحسب
اثاره ولوازمه البينة كما في تظافر الاخبار بشجاعة علي ع وسخاوته فان الشجاعة

والتجاوة وان لم يكونا من الامور المحسوسة الا ان اثارهما ولوازمهما البينة المحسوسة
فلا تواتر في الاحكام العقلية ضرورية كانت ككون الكل اعظم من الجزء او نظرية كحدوث
العالم او قدمه وتركيب الجسم من الهيولى والصورة او الجواهر المفردة لا بمعنى ان العلم
لا يحصل باقوال اهلها وان كثروا لوضوح ان العلم قد يحصل بها كما نجده من انفسنا بالنسبة
الى بعض المسائل المنطقية والمباحث الحسابية والهندسية التي لم نتناول مقدماتها ووجدنا ارباب
كالطبيعيات متسالمين عليها وذلك بعد علمنا بمدارك تلك العلوم وطرق استنباطها اجمالاً
وبعلو مرتبة اربابها فيها فان العادة قد تحيل تظافر مثلهم على الخطأ في الاستنباط
عن مثل تلك المدارك وقد صرح بعض المحققين بان اطباق جميع من يعتد به من العقلاء الاولين
والاخرين على وجود صانع مبدع للاكوان مبدء للنظام مما يفيد العلم العادي بصدقهم وعدم
تواردهم على الخطأ في ذلك بل بمعنى ان اتفاقهم وتسالمهم على قول واحد لا يسمى متواترا
وان افاد العلم بصحته والفرق بين الامرين بين ومنها ان لا يكون السامع عالما بالواقعة
من غير طريق التواتر ولهذا الاخبار بوجود بلداننا التي شاهدناها متواترة عندنا وعلل بان
الخبر لا يفيد العلم للزوم تحصيل الحاصل ويشكل فيما لو تاخرت المشاهدة عنه ومنها ان لا يكون
السامع قد سبق اليه شبهة او تقليد يؤدي الى عدم الوثوق بالخبر ذكره السيد ره ودام
بذلك الفرق بين الاخبار المتواترة بوجود البلدان والاخبار المتواترة بكثير من معجزات النبي ص
التي يتفرد بها المسلمون ورواية النص الجلي على امامة علي ع وخلافته التي يتفرد بها الامامية منهم
والتحقيق ان هذا الشرط شرط في حصول العلم بالتواتر لا في تحققه فانا نقطع بان الاخبار المذكورة
متواترة عند كثير ممن لا يقول بمقتضاها من الكفار والمخالفين وان انكروا كونها متواترة
لعدم افادتها للعلم عندهم ولهذا نقول ان الحجة قد تمت ولزمت في حقهم اذ لا عبرة بجحد
الجاحد بعد وضوح مسالك الحق وظهورها وقد يشترط في التواتر ان يكون المخبرون من اهل
بلدان مختلفة واعتبر بعضهم كبعض اليهود ان لا يكونوا من اهل دين واحد وهما بمكان
من الضعف والسقوط وافترى بعض العامة علينا القول باشتراط دخول المعصوم

في الخبرين

في المخبرين ولعله توهم ذلك مما يقول به جماعة من اصحابنا في حجية الاجماع تذنيب قد يتحقق
التواتر بالنسبة الى المدلول المطابقي للخبر فان اتحد المدلول المطابقي للاخبار علم به صدق الجميع
بناء على تفسير الصدق بمعناه المشهور كالاخبار بان المكرم موجود وان اختلف مدلولاتها ولم
يكن بينها تلازم علم بالتواتر صدق بعض منها لا على التعيين وفي اطلاق المتواتر على مثل ذلك وجه
غير بعيد وذلك كما لو اخبر مخبر بان سائلا سأل زيدا فاعطاه دينارا واخبر مثله وهكذا الى ان تظافرت
الاخبار عندنا بذلك فنقطع بها ان زيدا قد اعطى سائلا منهم دينارا او اعطى جماعة من السائلين
منهم دنانير وهذا القدر المتيقن صدقه بالتواتر من تلك الاخبار مدلول مطابقي لبعض تلك الاخبار
ومن هذا الباب ما نقل لنا من وقائع علي امير المؤمنين ع فانا نقطع بتلك الاخبار لكثرتها وتظافرها
صدق جملة منها وان جهلنا التعيين وكذا ما نقل عنهم ع من خوارق العادات والاخبار بالمغيبات
فان بعضها وان كان متواترا بالخصوص الا ان الحال في كثير منها كما مر وقد يتحقق مثل هذا في خبر الواحد
فانه لو اخبرنا مخبر بوقائع فقد نقطع بصدق بعضها نظرا الى امتناع الكذب في حقه بالنسبة
الى المجموع عادة لكنه لا يسمى متواترا وللقائل ان يقول لو كان تواتر الاخبار المختلفة يوجب العلم
بصدق بعضها فلا ريب في انا نعلم بان الاخبار الكاذبة الموجودة في الدنيا لكثرتها تبلغ درجة
التواتر بل تزيد عليه فيجب ان نعلم بصدق بعضها مع ان التقدير علمنا بكذبها اجمع وجوابه
انا لا نعتبر في التواتر عددا معينا ولا ندعي ان الاخبار متى بلغت عددا مخصوصا لا بد وان
يكون متواترة بل الامر في حصول التواتر عندنا محال الى العادة فمتى بلغت الاخبار في الكثرة
ولو بمساعدة الامارات الداخلة بحيث يستحيل ان يكون باجمعها كذبا كان ذلك تواترا والكثرة
بهذا الاعتبار يمتنع تحققها في الفرض المذكور وان اريد ان تكاثر الاخبار المختلفة لا
يفيد بمجرده العلم بصدق شيء منها وان بلغت في الكثرة ما بلغت فمكابرة جلية اذ
يشهد بضده الوجدان بجلائه شهادة بينة وقد يتحقق التواتر بالنسبة الى المدلول التضمني
للخبر كما لو اخبر مخبر بان زيدا كان في وقت كذا في موضع كذا من الكوفة واخر في موضع اخر
منها وهكذا فيمكن ان يحصل لنا العلم بتلك الاخبار بانه كان في ذلك الوقت في الكوفة وهو
مدلول تضمني لتلك الاخبار وقد يتحقق بالنسبة الى المدلول الالتزامي وهذا قد يكون اللازم

فيه لازماً للكل وللعدد من الاخبار وقد يكون لازماً للقدر المشترك بينهما وقد يكون لازماً للقدر المعلوم به
منها وان كان هو المجموع وايضاً قد يكون اللازم مما ابتدأنا ذهنه بتلك الاخبار وقد لا يكون لكن ثم
الغالب في التواتر اللازم ان يتواتر معه الملزوم ايضاً سواء كان معلوماً بعينها لها معيناً او مردداً
او تخميناً استند العلم باللازم الى العلم بالملزوم او لا فقد يتواتر اللازم بدون الملزوم فيعلم به
صدق اللازم دون الملزوم ولا يجوز ح ان يستند العلم باللازم الى العلم بالملزوم او بتقدير انتفاء
بل الى الاخبار به اللازم للاخبار بالملزوم وحصول التواتر في اللازم مع عدم صحة الملزوم انما يتم عند
اختلافهما في عدد التواتر وذلك كما لو اخبرنا مخبر بقطع عنق زيد واخر بالقائه من شاهق واخر (اخر باحراقه)
بالقاء حجر عظيم عليه الى غير ذلك من الاخبار باسباب موته فيمكن ان يحصل لنا من تلك الاخبار
العلم بموته الذي هو مدلولها الالتزامي وان لم نقطع بشيء من تلك الاسباب بل وجدنا موته بسبب
اخر ولا يذهب عليك ان هذا لا يتم الا حيث يكون اللازم لازماً لكل واحد من الاخبار وما يقرب
من ذلك بحيث يمكن تحقق التواتر فيه لها فلو كان اللازم لازماً لمجموع الاخبار خاصة امتنع تحقق
هذا القسم مما ذكره بعض المعاصرين من ان التواتر قد يتحقق بالنسبة الى اللازم الذي هو لازم لمجموع
الاخبار وان لم يكن لازماً لاحادها مع عدم العلم بصدق شيء منها فغير واضح وقد نزل على ذلك كلام
العضدي في التواتر المعنوي وعبارته صالحة للتنزيل على غير ذلك كما لا يخفى على من لاحظها
تنبيه قال الفاضل المعاصر في التنبيه على ما يحصل العلم فيه بالتسامع والتظافر وعدم المخالف بالتواتر
فمثل علمنا بالهند والصين وحاتم ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع ذلك الا من اهل عصرنا ولم
يدروا الناقلين عنهم اصلاً فضلاً عن عدد يحصل به التواتر وذلك وان لم يستلزم عدم حصول
التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهته بل الظاهر انه من اجماع اهل العصر وعدم نقل
مخالف عمن سلف وذلك نظير الاجماع على المسائل الشرعية واكثر الامثلة التي تذكر في الباب
من هذا القبيل وليس من باب التواتر وكم من فرق بينهما والمثال المناسب لهذا العصر نقل
زلزلة نحو تتفق في بلد ويتظافر المشاهدون لها في الاخبار عنها حتى يحصل القطع بها
انتهى ملخصاً اقول لتحقق التواتر في الامثلة التي ذكرها ونظائرها مما لا مجال للانكار
ودعوى استناد العلم فيها الى مجرد الاتفاق مما لا اشكال في فساده ومنشأ هذا

التوهم

التوهم عدم الفرق بين التواتر (بين نفس التواتر) وبين الطريق الموصل اليه وتحقيق المقام ان التواتر على ما عرفت هو اخبار جماعة
يمتنع كثرتهم تواطئهم على الكذب ولا ريب ان وجود التواتر في الخارج بمجرده لا يوجب العلم بالواقعة
بل لا بد من العلم به والطريق اليه امور منها الوقوف عليه بسماع الخبر من العدد الذي يحصل التواتر
بخبرهم وهذا لا يجري الا حيث يتحد فيه الطبقة وما ذكره من مثال الزلزلة من هذا القبيل وكذا
مثال وجود الهند بالنسبة الى كثير من الناس ومنها ان يعلم بتواتر الاخبار به كاخبار كل مخبر في الطبقة
الاولى عن كل مخبر في الطبقة الثانية وهكذا واخبار كل مخبر عن مخبر مغاير لمخبر الاخر ولا يلزم ح
ان يزيد الطبقة العالية على عدد التواتر ليحصل العلم باخبار عدد يحصل به التواتر في تلك
الطبقة بل يكفي تنزيل كل سلسلة منزلة خبر واحد فاذا امتنع اتفاق الجميع على الكذب لكثرتها كان
تواتراً ومن هذا الباب حديث الغدير الذي يرويه الخاصة والعامة بطرق متكثرة ومنها ان يعلم
به بخبر الواحد المحفوف بقرائن الصدق ومنه اخبار المعصوم ع ومنها طريق الحدس القريب الذي
هو الغالب في العلم بحصول التواتر في الطبقة العالية بانه اذا وجدنا اهل زماننا على الاخبار (متفقين)
صريحاً والتزاماً بوقوع واقعة مثلاً في سالف الزمان فقد نقطع بملاحظة العادة في تلك
الواقعة ان اتفاقهم على ذلك لا يكون الا عن اتفاق مثله على الاخبار بذلك الى ان ينتهي
السلسلة الى المشاهدين الذين نقطع بمقتضى العادة في تلك الواقعة ببلوغهم (ببلوغ عددهم) درجة التواتر
فيكون علمنا بالواقعة مستنداً الى التواتر المتأخر الكاشف عن التواتر المتقدم المعلوم لنا
بطريق الحدس وما ذكره في مثال وجود حاتم من هذا القبيل وقد يستكشف باخبار جماعة عن
اخبار جماعة اخرى يحصل عدد التواتر بمجموعهم فاتضح ان ما زعمه من ان اكثر امثلة الباب
من باب الاتفاق دون التواتر مما لا وجه له فتفطن ولا تغفل تذنيب اتفق اهل العقل
على امكان التواتر ووقوعه وحصول العلم به وخالف في ذلك السمنية والبراهمة ولهم
على ذلك شكوك واهية منها انه كاجتماع الخلق الكثير على طعام واحد وانه ممتنع وجوابه
منع المشابهة ان اريد بالطعام الواحد بالشخص لامكان الاجتماع وتوفر الدواعي غالباً
هنا دون ما ذكر وان اريد به الواحد بالجنس او بالنوع فامتناعه ممنوع لا سيما الاخير
وبسند العيان مغن عن البيان ومنها ان كل واحد من المخبرين يجوز عليه الكذب وكذلك الكل

تجويز الكذب على الجميع لانه نفس الاحاد وجوابه منع الملازمة بدليل ان احاد العسكر لا يقومون بفتح البلاد بخلاف الجميع مع انه نفس الاحاد وان الجماعة الكثيرة يقولون برفع الحجر العظيم بخلاف احادهم الى غير ذلك من النظاير ومنها انه يقتضي العلم بالمتناقضين اذا وقع التواتر فيهما وجوابه المنع من جواز وقوع مثل ذلك عادة ولو سلم فهو ممتنع بالنسبة الى شخص واحد في زمن واحد نعم يصح وقوعه بالنسبة الى شخصين او شخص واحد في زمانين لكنه لا يوجب محالا الا كما في سائر الادلة القطعية المتعارضة ومنها انه يوجب تصديق اليهود والنصارى فيما ينقلون عن موسى وعيسى ع من انه لا نبي بعدهما وذلك ينافي نبوة محمد ص وهذا منهم دليل الزاني وجوابه منع ثبوت الخبر المذكور عندهم بطريق الاحاد فضلا عن تواتره عندنا كيف والمذكور في التورات والانجيل خلاف ذلك ومجرد الدعوى غير مسموعة فقد يقال ان بخت النصر قد استاصل اليهود ولم يبق منهم عدد يحصل التواتر بخبرهم ومنها انه لو حصل به العلم الضروري لكان كساير الضروريات وليس كذلك لانا اذا راجعنا وجداننا فرقنا بين علمنا بوجود اسكندر مثلا وعلمنا بان الواحد نصف الاثنين والجواب ان الضروريات قد تختلف وضوحا وخفاء ولزوم التساوي فيهما ممنوع والوجدان اوضح سند على ذلك ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق وقد خالفنا كم والجواب منع الملازمة لجواز العناد والمباهتة واعلم ان هذه الشكوك لو تمت لدل الاول منها على استحالة وقوع التواتر والشكوك الثلثة التي بعدها تدل على عدم حصول العلم منه بالنسبة الا من يقطع لها والتزام بعضها والثالث الذي بعدها يقتضي ان لا يكون العلم الحاصل منه ضروريا والثالث الاخير يقتضي ان لا يكون العلم كونه مفيدا للعلم ضروريا

تذنيب اختلفوا في العلم المستفاد من التواتر فالاكثر على انه ضروري وذهب قوم الى انه نظري وفصل بعضهم فجعل بعض انواعه ضروريا وبعضها نظريا وعن الغزالي انه جعله قسما ثالثا فقال في بعض مصنفاته على ما نقل عنه العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة قال التفتازاني يريد انه ليس بديهيا اوليا بل كبيا من الضروريات التي قياساتها معها كقولنا العشرة نصف العشرين وقد يقال من كلامه على انه من النظريات التي يشترك فيها الخواص والعوام ونقل عنه العلامة ره كذهب القول بالنظرية

العلم

ولعل ناظرا الى هذا التنزيل وهو اوفق بما مبني عليه من توقفه على توسط مقدمتين ولكن الاول او فوقه بتسميته له ضروريا والحق عندي ما ذهب اليه الاولون لنا انه لو كان نظريا لاستدعى حصوله توسط مقدمتين والثاني باطل اما الملازمة فلان ذلك هو الشان في جميع النظريات كالاحتجاج على الجبر بعلم الميزان واما بطلان التالي فلانا اذا راجعنا الى وجداننا وجدنا انفسنا عالمين بالمتواترات بمجرد العلم بتواترها من غير حاجة الى ملاحظة امر اخر فلو توقف العلم بها على مقدمة اخرى لوجب ملاحظتها ايضا وسيأتي لهذا مزيد بيان واستدلوا على ذلك ايضا بوجوه اخر منها انه لو كان نظريا لما حصل لمن ليس له اهلية النظر والاكتساب كالعوام والبله والصبيان وبطلان التالي قاض ببطلان المقدم ويشكل بجواز ان يكون علمهم مستندا الى التقليد ولهذا نراهم يقطعون باخبار الاحاد حيث لا يقطع بها غيرهم على انا لا نسلم قصورهم عن ادراك + النظريات الخفية ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ومنها انه لو كان نظريا لما حصل مع ترك النظر قصدا والتالي باطل بيان الملازمة ان النظري ما يكون الطريق الى اكتسابه اعمال النظر وقضية ذلك عدم حصوله على تقدير اهمال النظر واما بطلان التالي فلانا نجد انفسنا عالمين بوجود مكة مثلا وان قطعنا النظر عن كل نظر ويشكل بجواز ان يكون نظريا مكتسبا من اوايل البديهيات بحيث ينتقل اليها في بادي النظر في غير اعمال روية به ولو سلم فانما يتم بالنظر الى النظر + الابتدائي الاصلي اذ بعد النظر والوصول الى المقصود يكفي في العلم به العلم الاجمالي بوجوده بوجه وبتفصيله ولا حاجة الى ملاحظة تفصيلا مثلهم ومنها انه لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه ولم يعد مخالفه مباهتة مكابرا كما في غيره من النظريات الجلية التي تبتني على مقدمات بحيث ينتبه لها بادنى توجه والملازمة انما تتم في النظريات الخفية وثانيا بالمنع من بطلان التالي مطلقا وانما المسلم بطلانه في المتواترات الجلية احتج القائل بنظريته بان حصوله يتوقف على حصول مقدمتين وهما ان المخبرين جماعة لا داعي لهم الى الكذب والخبر عنه محسوس فلا يشتبه وانه كلما كان كذلك فخبرهم ليس بكذب والجواب ان العلم بصدق الخبر لا يستند الى ملاحظة هاتين المقدمتين بل العلم بالمقدمة الاولى كاف في العلم به من غير حاجة الى ضم المقدمة الثانية اذ العلم بها في مرتبة العلم بصدق الخبر او مستند اليه فلا يتوقف

مطم وانما المسلم قصورهم عن ادراك النظريات م

وبطلانه انما هو معلوم بالضرورة ويشكل اولا بمنع الملازمة لجواز ان يكون من النظريات م

عليه وبهذا يظهر فساد ما ذكره الغزالي من ان العلم بصدق التواتر يتوقف على توسط مقدمتين
وان لم يشعر العالم بهما احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع
والثانية انهم اتفقوا على الاخبار عن هذه الواقعة ووجه فساده ان الذي يتوقف عليه
حصول العلم بالتواتر انما هو العلم باخبار الجماعة الكثيرة بالصفات المعتبرة عن الواقعة الخاصة
واما ما ذكره في المقدمة الاولى من انهم لا يجمعهم على الكذب جامع فهو عين النتيجة ونفي تبينها
فلا يتوقف العلم بها عليه وليس مجرد امكان تأليف قياس ينتج المطلوب موجبا لكونه نظريا بل
لا بد معه من كونه مستفادا منه والا لامكن تأليفه في كل ضروري كقولنا الكل مشتمل
على الجزء وزيادة وكل مشتمل على الجزء والزيادة فهو اعظم من الجزء فالكل اعظم من الجزء ونحو
هذا ما ابصرته متحركا وكل ما ابصرته متحركا فهو متحرك فهذا متحرك الى غير ذلك احتج المفصل
بان من التواتر ما يعلم صدقه بالقرائن كوجود مكة ومنها ما ليس كذلك كمعاجز الانبياء والائمة
فان حصول العلم بتلك الاخبار يتوقف على امكان النظر فيها والوقوف على حال المخبرين من
تكاثرهم وتباين آرائهم واختلاف بلادهم وتحرزهم كلا او بعضا عن تعمد الكذب وكون
المخبر عنه امرا حسيا غير صالح لوقوع السهو والخطاء فيه منهم الى غير ذلك من الامور التي يحتاج
في حصول العلم بصحة الخبر ولا بد من ملاحظة تلك الامور والالتفات اليها في حصول العلم حتى
انه لو انتفى ذهول المخبر عنها فربما زال عنه العلم بصدق الخبر واحتاج في العلم بتحصيله
الى مراجعة جديدة والجواب ان توقف العلم على ملاحظة هذه الامور في بعض الموارد والاحوال
تفصيلا لا يصيره نظريا وان كانت تلك الامور كلا او بعضا خفية في حد نفسها او عند
الناظر لان النظري على ما تحقق في محله واشرنا اليه هو ما يتوقف الانتقال اليه على توسط
مقدمتين مشتملتين على هيئة القياس وما عدا ذلك لا يعد نظريا وان توقف الانتقال
اليه على توسط امر خفي ولو نظريا كالتصديق البديهي الموقوف على تصورات نظرية كحكم
العقل بامتناع تواطؤ المخبرين واجتماعهم على الكذب كما قد نستند الى امر جلي ينتقل اليه
في بادي النظر لكثرتهم واختلاف دواعيهم بحيث يستغنى به عن ملاحظة سائر الاعتبارات
كذلك قد يستند الى امر خفي لا ينتقل اليه الا بعد التخلية عن الشبهات والتامل في حال

المخبرين

المخبرين والخبر بطريق الاتفاق فكما ان الاول ضروري كذلك الثاني ضروري ومما يكشف عما ذكرناه وقوع
مثله في الحسيات فانه قد ينتقل الى مورد بها بادنى توجه وقد ينتقل بعد التخلية وتلطف الادراك
مع انه لا تأمل في ان مدركاتها ضرورية مطلقا **فصل** خبر الواحد ما لم يبلغ حد التواتر سواء
كان المخبر واحدا او اكثر وسواء افاد العلم او لا وينبغي ان يقيد اذا كان المخبر غير معصوم اذ لا
يعد اخباره ثم واخبار المعصوم في عرفهم من باب اخبار الآحاد وعرفه التفتازاني بما لا يفيد العلم
بنفسه اي بدون القرائن الخارجة واورد عليه بالخبر المفيد للعلم بالنظر الى القرائن الداخلة ويمكن
دفعه بان المراد بالقرائن الخارجة القرائن التي لا ينفك نوعها عن الخبر غالبا والخبر بالنسبة
الى القرائن التي تنضم اليه غالبا لا يفيد العلم ولهذا نجد ما يفيده منه نادرا وقد نبهنا على هذا
في المتواتر وقد يجد بها اما الاطلاق وهو منقوض بما لا يفيده منه سواء افاد غيره كالظن او لم يفده اما لسبقه
باحدهما او لاحتفافه بامارات توجب عدم الاعتداد به ولو افاد قوة الظن وقلنا بان الضعيف
مخالف القوي في النوع بان الجنس لا يبقى بعد انعدام الفصل امكن شمول الحد له ويبقى النقض
بما عداه وقد يجاب بان المراد ما افاده بنفسه فلا يقدح عدم افادته لمانع ويشكل بان الخبر في نفسه
لا يفيد شيئا وانما يفيد ما يفيده بضميمة القرائن الداخلة والخارجة ولو اريد به تجريد النظر عن القرائن
الخارجية فقط بقي النقض بحاله لان الخبر بالنظر الى القرائن الداخلة قد يفيد العلم وقد لا يفيد الظن
ايضا ويمكن دفعه بما ذكر في حد التفتازاني وينقسم باعتبار كثرة رواته وعدمها الى مستفيض و
غير مستفيض لان رواته ان كانت فوق الثلثة فهو المستفيض والا فغيره وبعضهم جعل المستفيض
اعم من التواتر وهو غير معروف وباعتبار حال الراوي الى خبر عدل والى خبر غير عدل واختلفوا في
خبر العدل فقيل يفيد العلم مطلقا وقيل لا يفيده مطلقا وهما في طرفي افراط وتفريط والحق ما ذهب اليه
الآخرون من انه قد يفيده اذا انضمت اليه القرائن وقد لا يفيده بل الحق عدم اختصاصه بخبر العدل
فان خبر الفاسق ايضا قد يفيده كما يظهر من كلام كثير بل الظاهر ان لا قائل بالفرق في ذلك ولهذا حرر
النزاع في مطلق خبر الواحد ومن هنا التعرض للقول الاول لنا شهادة الوجدان بذلك فانا كثيرا ما
نعلم الوقايع باخبار آحاد بخبرها وقتا بحيث لا يعتري الجنان في صدقهم شك وارتياب وقد مثلوا
لذلك بانه اذا اخبر ملك بموت ولد له قد اشرف عليه وخرجن المخدرات على صورة منكرة لا تخرجن

لموت لغير موت مثله عادة فانا نقطع بصدق ذلك الخبر وأما ما أبطال من ان المفيد للعلم هو القرائن دون الخبر
فممنوع بان المفيد هو الخبر بمعونة القرائن اذ قبل الخبر كنا نجوز موته وغيره احتج المانع بوجوه منها انه لو افاد
العلم لكان عاديا والتالي باطل اما بيان الملازمة انه لا ترتب ولا علية الا باجراء الله تعالى عادته بايجاد شيء
عقيب آخر واما بطلان التالي فلانه لو كان عاديا لاطرد ومن المعلوم خلافه والجواب ان اريد بلزوم الاطراد لزومه
في الاخبار المحفوفة بالقرائن المقتضية للعلم فبطلان التالي ممنوع او في مطلق الاخبار حتى المجرد عن القرائن
فالملازمة ممنوعة ومنها انه يؤدي الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار بهما على ذلك جائز وهو مؤد
الى الجمع بين المتناقضين والجواب انه اذا اتفق مثل ذلك لاحد في قضية امتنع ان يتفق مثله في نقيضها
معه ان يعتبر في حصول العلم باحدهما ... على الآخر ومنها انه لو افاد العلم لوجب القطع بتخطئة من يخالفه
بالاجتهاد وهو باطل بالاجماع والجواب ان وقع ذلك عندنا في الاحكام غير ثابت وعلى تقدير ثبوته نمنع بطلان
التالي والاجماع المدعى عليه توهم لانه على غير خبر المحفوف هذا ويلزم على القول الاول ان لا يحتاج في الشهادة
الى تعدد الشهود بل يلزمه ان يكتفي بقول المدعي مع عدالته وان يمتنع التعارض في اخبار العدول مع ان
المناط في افادة العلم وصف العدالة وهي تثبت بامارات ظنية كالاستصحاب فكيف يستند العلم بالصدق
اليها **فصل** لا ريب في جواز التعبد بخبر الواحد المحفوف بالقرائن التي يفيد بمعونتها العلم عقلا وشرعا
كالخبر المتواتر وهو موضع وفاق واما المجرد منه عنها فالمعروف بين اصحابنا جواز التعبد به عقلا وانكره
بعض قدماء اصحابنا كابن قبة فمنع منه عقلا وحكى ذلك عن جماعة من مخالفينا ايضا والمحققون القائلين
بالجواز ان ارادوا به الجواز بمعنى عدم حكم العقل فيه بالامتناع والقبح الواقعيين كما يظهر من احتجاجهم
عليه بالقرون فالحق هو الجواز والمستند ما ذكروه وان ارادوا به الجواز الواقعي بمعنى ان العقل يحكم
بانه لا قبح في العمل به واقعا وانه لا يمتنع منه تعالى بمقتضى الحكمة ان يكلفنا بالعمل به كما يظهر من بعض
المعاصرين فالحق بطلان القول بالجواز كالقول بالامتناع اذ ليس العمل بخبر الواحد مما يدرك العقل جهاته
الواقعية حتى يحكم فيه بجواز او امتناع وان ارادوا به الجواز الظاهري بمعنى عدم القبح ما لم ينكشف الخلاف
فان اعتبر مطلقا فالحق خلافه لان العقل لا يستقل بجواز الاعتماد على خبر الآحاد في معرفة الاحكام لو مع التمكن
من العلم ولو خص بصورة الانسداد فلا ريب في ثبوت الجواز لكن بعد حد التزام المانع بالمنع فيها
باطل كلامه ينصرف الى غيرها اذ لزوم التكليف بالمحال على تقدير جلي والذي ينبغي للمانع ان يحتج

الفرع المذكور لان يمنع من حجية خبر الواحد على تقدير وحيث علمت ان الاظهر من وجوه محل النزاع هو الوجه
الاول فلنجر الكلام عليه ونقول الحجة على ما اخترناه من الجواز انتفاء الفروق به وقد اشرنا اليها واما المانعون
فقد احتجوا بوجهين الاول ان العقل يجوز كذب المخبرين وعلى تقدير كذبهم يؤدي العمل بخبرهم الى تحليل الحرام
وتحريم الحلال وهو قبيح عقلا فيمتنع تجويزه والجواب من وجهين الاول النقض بالفتوى بناء على عدم
التصويب كما هو الصواب وبشهادة الشاهدين وما قام مقامهما وبالاصول المسلمة كاصل البراءة وبالظنون
اللفظية ونحو ذلك ووجه النقض انه قد يقع الخطأ في مؤدى هذه الطرق كما يشهد به الاعتبار والوجدان
وعلى تقدير يجري فيها ما ذكروه في خبر الواحد بعينه من لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال فيلزم عدم جواز التعويل
عليها وهو باطل بالضرورة والاجماع وربما امكن النقض بالقطع ايضا لوقوع الخطأ فيه وان كان اقل من غيره واما
ثانيا فبالحل وهو انه ان اريد بتحليل الحرام وتحريم الحلال تحليل ما هو حرام ظاهرا وتحريم ما هو حلال ظاهرا
فالملازمة ممنوعة اذ ثبوت الاحكام في الظاهر منوط بمساعدة الادلة عليها ولا فرق حينئذ بين ان يتعين
التحليل والتحريم المستفادين من خبر الواحد ظاهريين او واقعيين بلا تعيين وان اريد تحليل ما هو حرام واقعا
وتحريم ما هو حلال واقعا فان اريد به التحليل والتحريم من حيث الواقع فالملازمة ايضا ممنوعة وان اعتبر
من حيث الظاهر فبطلان التالي ممنوع فان ثبوت الاحكام عندنا تابع لجهات تشريعها فقد يحسن وضع القاعدة وتعميمها
لجميع مواردها تسهيلا لامر التكليف وان ادى الى ارتكاب القبيح الواقعي ومن هذا الباب جواز تجويز
الاعتماد على الامارات الشرعية من الاستصحاب وقول ذي اليد وشهادة الشهادة مع امكان الفحص عن الواقعة وتحصيل
العلم بها ولو قرر النزاع في صورة انسداد باب العلم وبقاء التكليف فالمنع اوضح اذ قد يحسن الامر بالقبيح
محافظة على ما هو اهم منه من فعل الحسن ويحسن النهي عن الحسن محافظة على ما هو اهم منه من ترك القبيح كما
ان القبيح قد يكون مقدمة تبعية لما هو اهم منه من فعل الحسن فيجوز لنا ارتكابه بل يجب للتوصل اليه
مع علمنا بقبحه وقد يكون الحسن سببا لحصول قبيح تركه اهم من حسن فعله فيجوز لنا تركه بل يجب تحرزا عن
حصول القبيح مع علمنا بحسنه فكذا الحال فيما لو اشتبه علينا الحال فلو لم نتمكن من تمييز القبيح عن الحسن
يحسن في حقنا ارتكاب القبيح وترك الحسن للتوصل الى الاهم فيجوز من الشارع ان يلزمنا به مع اقتضاء
المصلحة بعدم وضع اسباب التمييز ومن هذا الباب جملة من الطرق الشرعية بالنسبة الى مراتب الاحكام
التي لا سبيل لنا الى تحصيل العلم بها كاخبار الآحاد والشهادات فانها وان لم تتسلط الاصابة

للواقع بل قد يتخلف عنها لكن الغالب فيها الاصابة له فجاز ان يحسن منا الاخذ بجميع مواردها حتى موارد التخلف مع عدم العلم به وان يحسن من الشارع ان يكلفنا به تحصيلاً لما هو الغالب فيها من الاصابة واما بالنسبة الى الموارد التي نتمكن فيها من تحصيل العلم بالواقعة فتسويغ الاخذ بتلك الامارات مبني على الوجوه التي ثم هذا مبني على ما حققناه في محله من ان تحسين الفعل وقبحه ليسا من لوازمه وذاتياته غالباً بل منها ما على الوجوه والاعتبارات اللاحقة له فيختلفان باختلاف الاحوال فيصح في قتل النفس المحترمة الذي هو قبيح قبل قيام شهادة الزور المعتبرة في ظاهر الشريعة ان يكون حسناً بعد قيامها وهكذا الكلام في نظائر ذلك واما ما يجاب به من ان الغرض الداعي الى تشريع الاحكام امران احدهما الوصول الى لوازمها و جهاتها الواقعية والثاني اظهار الامتثال والعبودية والامر الاول وان جاز تخلفه عن التعويل على تلك الطرق الا ان الامر الثاني مما لا يتخلف عنها بعد تشريعها الشارع والامر بالاخذ بمقتضاها فمع ابتنائه على ما نحققه في محله من ان جهات التكليف لا ينحصر في جهات الفعل ولا يقول به المجيب مما لا حاجة اليه في المقام بناء على تخصيصه لمحل النزاع بصورة انسداد باب العلم وبقاء التكليف كما عرفت من بياننا انفا وعلى تقدير عدم التخصيص فالبيان قاصر عن افادة المدعى الثاني لو جاز التعويل على خبر الواحد في الاخبار عن المعصوم لجاز التعويل في الاخبار عن الله تعالى والتالي باطل اتفاقاً اما الملازمة فلان كلا منهما خبر مشتمل على الشرائط المعتبرة في قبوله فيجب القبول حيثما يتحقق والجواب منع الملازمة فان المدعي في الاخبار عنه تعالى يتوفر على الكذب على تقدير القبول لانه من اسباب اثبات منصب الرياسة والفوز بمقام النبوة والمولاية ومع ذلك فالاخبار عنه تعالى يستدعي مزيد استعداد يندر حصوله فيبعد قبوله ولهذا يحتاج الى انضمام المعجزة بخلاف المقام واعلم انه قد يحكى عن بعض القول بوجوب العمل بخبر الواحد عقلاً لما فيه من دفع الضرر المظنون فان اراد اثبات ذلك حيث يعلم بقاء التكليف وينسد باب العلم اليه فهو متجه الا انه خروج عن محل البحث على ما عرفت وان اراد ذلك مطلقاً ولو مع انتفاء احد الامرين ففساده واضح اذ لا ظن بالضرر بل قطع بعدمه لقبح التكليف بعد البيان المعتبر هنا ثم اختلف القائلون بجواز التعبد بخبر الواحد عقلاً في وقوعه شرعاً فذهب السيد المرتضى وجماعة من قدماء اصحابنا الى عدم وقوع التعبد به وصار الاكثر الى وقوع التعبد به وهو الحق لنا وجوه الاول قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة

قوله

فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة ان المراد بالنفر اما النفر الى الجهاد كما نص عليه بعض المفسرين وذكر انه لما نزل في المتخلفين ما نزل كانوا اذا بعث النبي صلى الله عليه وآله سرية الى الكفار ينفرون جميعاً ويتركونه صلى الله عليه وآله منفرداً فنزلت الآية وعلى هذا فالضمير في يتفقهوا ولينذروا وقومهم واليهم راجع الى الفرقة باعتبار ما بقي منهم وفي رجعوا الى الطائفة واما النفر الى طلب العلم وتعلم الاحكام والضمير في الثلثة الاول وفي رجعوا راجع الى الطائفة وفي البواقي الى الفرقة وعلى التقديرين فالمستفاد من الآية وجوب التحذر عند انذار الطائفة او من بقي من الفرقة وهو يقتضي حجية خبرهم في الانذار اما الثاني فواضح واما الاول فلوجهين الاول انها دلت على وجوب الانذار وهو يستلزم وجوب العمل بمقتضاه اما وجه دلالتها على وجوب الانذار فلان لولا اما للتنديم او للتحضيض وعلى التقديرين يستفاد منها وجوب النفر فاذا كان المراد بالنفر النفر الى تعلم الاحكام كان كل من التفقه والانذار واجباً حيث جعلا غاية للنفر الواجب فان وجوب شيء لشيء يستلزم وجوب ما يجب له كما نبهنا عليه عند بحث المقدمة مضافاً الى ان ذلك هو المفهوم من نحو الخطاب عرفاً ولا سبيل الى حمل اللام على العاقبة لانه مجاز ولا قرينة عليه مع حصول التخلف الا ان ينزل على الغالب فيزداد بعداً الا ان يقال يكفي في وجوب النفر وجوب بعض غاياته ولا ريب في وجوب التفقه فيبقى وجوب الانذار منفياً بالاصل لانا نقول ظاهر الآية يقتضي وجوب النفر للامرين وهو يقتضي وجوبهما اذ كما لا يعقل وجوب شيء للتوصل به الى مندوب كذلك لا يعقل وجوبه للتوصل به الى واجب ومندوب والعرف مساعد على ذلك ايضاً ولو فسر النفر بالنفر الى الجهاد فالحكم ان يستفاد منها بضميمة صدرها وجوب مكث البعض للتفقه والانذار ويتم الاستدلال بالبيان المتقدم واما وجه استلزام وجوب الانذار لوجوب العمل بمقتضاه فلان المفهوم من اطلاق وجوب الانذار عرفاً هو جواز العمل بمقتضاه بل وجوبه كما يظهر بالتأمل بالتدبر في نظائره والظواهر المستندة الى دلالة الالفاظ حجة وان فهمت منها بطريق الالتزام ولان الامر بالانذار مع المنع من العمل به بعد لغوا وسفهاً وهو ممتنع في حقه تعالى لا يقال لا نم انحصار فائدة الانذار في جواز العمل به مطلقاً بل يكفي جوازه في الجملة ولو عند احتفافه بالقرائن القطعية او بلوغه حد التواتر لانا نقول هذه ثمرة نادرة الحصول بل عديمة ولا اعتبار به لا يساعد على اعتبارها في مثل المقام الثاني ان قوله تعالى لعلهم يحذرون معناه وجوب

الحذر لتعذر حمله على ظاهره لاستحالة الترجي عليه تعالى فوجوب الحذر عند انذارهم في معنى وجوب العمل
بما يشتمل عليه اخبارهم لانه تعذر الحمل على الترجي لا يتعين الحمل على الايجاب لامكان الحمل على الندب لا سيما
مع مساعدة الاصل عليه لانا نقول قد حققنا سابقا ان الطلب من الفاظ المستعملة في الطلب هو الايجاب
بشهادة العرف والاستعمال فلا يصار عنه الا لدليل مع ان ثبوت الرجحان كان في اثبات المقصود
بل في اثبات الوجوب ايضا بضميمة ما عرفت من الاجماع المركب وقد يتفصى عن الاشكال المذكور بوجهين
اخرين الاول ما ذكره بعض افاضل المتاخرين من ان المقتضي للحذر ان كان موجودا وجب والا لم يحسن فلا
يعقل ندبية الحذر وفيه نظر لان المقتضي قد يكون محتمل الوقوع فيحسن الحذر تحفظا عن اصابة المحذور
كما في كثير من المكروهات فالملازمة ممنوعة الثاني ما ذكره بعض المعاصرين من ان ندبية العمل بخبر الواحد
على الملائمة غير معقول لان خبر الواحد قد يشتمل على ايجاب شيء او تحريمه ولا يعقل ندبية العمل
بالواجب او الحرام نعم قد يتصور ندبية العمل بالواجب التخييري لكن لا يكون التخيير الا بين الامرين ولا
الاخر الا العمل بالاصل اذ الكلام في حجية خبر الواحد حيث لا معارض له بالخصوص ويح ان يعتبر
التخيير بين الاخذ والعمل بكل منهما او بين موجبهما والاول يعتبر في المسئلة الاصولية سواء اعتبر التخيير
بينهما على الاطلاق او في خصوصيات الموارد اما الاول فواضح واما الثاني فلان التخيير فيه من جزئيات
التخيير في الاول وفرعه والمفهوم من الاية على ما بني عليه المأول هو التخيير في المسئلة الفقهية
دون الاصولية على ان مرجع ذلك الى التخيير بين اعتقاد الوجوب وعدمه لا بمعنى تجويز اعتقاد
الوجوب ومع ذلك فلا تعارض بين الاعتقادين حتى يستلزم التخيير رجحية احدهما في الاعتقاد
بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد بعد العثور
عليه ولا سبيل الى منع الوجوب واثبات الجواز مع الاستحباب ليرتفع التنافي اذ بعد بقاء التكليف
بالاحكام وجواز الاستنباط من خبر الواحد يلزم وجوب العمل به من باب المقدمة ولا يجدي في
صحة القول بالتخيير امكان الاستنباط من الاصل اذ العمل بالاصل انما يصح عند تعذر معرفة
الحكم بغيره والثاني يتحرى في المسئلة الفقهية وهو يؤدي الى اجتماع المتنافيين فان جواز
الواجب او استحبابه غير معقول كما مر وجعله من باب التخيير بين العمل بالخبرين المتعارضين
او فتوى المجتهدين غير مستقيم لان ذلك تخيير عند الاضطرار وبخلاف المقام فان الادلة

وان يكون في حق الحاضرين المتمكنين من معرفة الاحكام على ان التخيير هناك ارشاد لطريق العمل لا لمعرفة الاحكام
او احدهما هو الحكم الشرعي بالخصوص انتهى ملخصا اقول فيه ايضا نظر لان المفهوم من الامر بالحذر انما هو
العمل على حسب انذارهم من فعل او ترك دون الاتيان به على الجهة التي اشتمل انذارهم عليها اذ التحقيق ان
نية الوجوب غير معتبرة وقد وقع نظير ذلك في السنن عند من يتسامح في ادلتها اذ كثيرا ما يدل الخبر على
وجوب فعل او ترك وهم يعملون بها على وجه الاستحباب نظرا الى قصورها عن افادة الوجوب لا بمقال الا بخبار
بوجوب شيء او تحريمه يستلزم الاخبار بجواز الاتيان به بنية الوجوب او تركه بنية التحريم فاذا كان
الاية استحباب العمل بخبرهم عم كل المحذور المذكور وكذا الوفرض تصريح الخبر بذلك لانا نقول الاخبار بالجواز
لا بعد انذارا فيخرج عن مورد الاية ولو عمم الحكم اليه بالاجماع المركب فكذلك المتمسك به من الامر ولم
يحتج الى التطويل المذكور ثم ما ذكره من عدم مساعدة التأويل المذكور على التخيير بين العمل بالاصل
وخبر الواحد واضح الاندفاع لان المستفاد من الاية جواز العمل بخبر الواحد فحمله على الوجوب التخييري
لا يقتضي الا التخيير بين العمل بخبر الواحد ومعادله لا التخيير في مورديهما مع انه ايضا غير مستقيم كما عرفت
ولقد كان له ان يتمسك ايضا بان الخبر الواحد قد يقتضي الوجوب التعييني فلا يعقل ان يجب على
التخيير العمل بالواجب التعييني وما ذكره من ان التخيير في المسئلة الاصولية راجع الى التخيير بين اعتقاد
الوجوب وعدمه غير مستقيم بل راجع الى التخيير في البناء على حجية كل من الدليلين واما ما ذكره
من ان التخيير هنا في مقام الاختيار والتخيير بين الخبرين المتعارضين والفتويين المتعارضة تخيير
عند الاضطرار فان اراد ان التخيير بين الدليلين لا يكون الا عند الاضطرار فهو في محل المنع
ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره من ان الاستحباب يجتمع مع الوجوب التخييري قد اوضحنا بما له فائدة
في بعض مباحث النهي مع انه لا طائل في المقام بوجوب العمل بخبر الواحد على سبيل التخيير بينه
وبين العمل بالاصل فلا وجه لاطالة الكلام عليه بما لا طائل فيه واعلم ان هذه الاية تتناول
باطلاقها الانذار بدون الواسطة ومعها مع تعدد الوسائط وبدونه لان وجوب العمل
بانذار المنذرين يقتضي جواز التعويل على رواياتهم في معرفة الاحكام وذلك معنى التفقه
في الدين فيجب عليهم انذار غيرهم ويجب عليهم القبول وهكذا ثم من يزعم ان العلم بوجوب العمل لا
يستلزم العلم بالحكم فله منع دلالتها على حجية خبر الواحد مع الواسطة الا ان يلتزم بعدم

توقف الانذار على التفقه واعلم ايضا ان اطلاق هذه الاية يعارض اطلاق منطوق اية النبأ
معارضة العام من وجه فيرجح اطلاق اية النبأ لتقويته بالتعليل والموافقة للاصل فيعتبر
في المنذرين ان يكونوا عدولا فلا يستفاد من الاية الا حجية خبر من يثبت عدالته بالقطع او بطريق
قطعي ولا ريب في تعذر الامرين في زماننا بالنسبة الى جل اخبار احادنا الماثورة او كلها فلا سبيل الى
استفادة حجيتها من هذه الاية لانه اذا تعذر العلم بعدالة الراوي تعين التعويل فيها على الظن
وهو مما يمكن حصوله في حق الموثقين غالبا لا يقال انسداد باب العلم انما يوجب فتح باب الظن
مع العلم ببقاء التكليف به ونحن لا نعلم ببقائه وجوب العمل بخبر العدل الواقعي بعد انسداد طريق العلم
اليه بل الثابت حجية امارات او وجوب العمل بمطلق الظن او الظنون الخاصة التي من جملتها العمل
بخبر من يحصل بصدقه الوثوق وان لم يحصل الوثوق بعدالته مع ان دلالتها ممنوعة من جهة
اخرى ايضا وهي انه لا خفاء في ان مجرد الاخبار عن الامر المخوف لا يسمى انذارا ما لم يقصد معه
التخويف وهذا خلاف طريقة اهل الرواية فان الذي يظهر منهم انما انهم يعتنون في رواياتهم بمجرد
النقل والحكاية لا الزام السامع المجتهد بالعمل بما يروونه بل الامر في ذلك عندهم محال الى نظره
وترجيحه ولهذا ترى انهم كثيرا ما يروون الروايات ولا يعملون بها واما حيث يقصدون الالزام
فهو في الحقيقة من باب الافتاء على مقلديهم وليس حجة في حق المجتهد قطعا ودعوى حجية
اخبارهم على المجتهد عند انضمامه للحذر القصد وان لم يكن هو معتبرا في حقه لا يخلو عن مجازفة
فان قلت فعلى هذا يتعين القول بان المراد بالانذار بطريق الفتوى ولا يقدح عدم تعين تقليد
مفت على المقلد لان وظيفة المفتي انذاره على مذهبه عند عدم تقليده لغيره مما يخالفه
وان لم يتعين عليه القبول حيث يتعدد المفتي قلت الانذار بطريق الرواية قد كان متداولا في العصر
الاول ومعتبرا كما سياتي التنبيه عليه في بعض المباحث الاتية وقضية الاطلاق تعميم الحكم
اليه ايضا نعم يتجه ان يقال اذا ثبت بالاية جواز العمل بالخبر عند قصد الانذار ثبت مع عدمه
لعدم قائل بالفرق ثم على الاية اشكالات اخر منها انها صالحة لتنزيل اخر وهو ان المراد بالنفر
النفر الى الجهاد والمراد بتفقههم انهم اذا شاهدوا غلبة المسلمين مع قلة عددهم وكونهم بلا زاد
ولا سلاح على المشركين مع كثرتهم وقوتهم وشاهدوا في ذلك صنع الله واعلاء كلمته وتفقهوا

وكثرة عددهم

عن المعاجز

عن المعاجز والدلائل الدالة على حقيته الذين رجعوا الى قومهم وانذروهم عما عاينوه لا بل الحق
ليحذروا عن الكفر والنفاق فلا دلالة للاية على حجية خبر الواحد واما تعويل الفرقة الناجية على اخبار الطائفة
فليس بحجيته في الشرع والا لدار بل لبلوغه حد التواتر او لانضمامه بالامارات المفيدة للوثوق بالخبر والجواب
ان هذا التفسير وان كان منقولا عن بعضهم لكنه شاذ لا يساعد عليه نظم الاية فلا يعتد به ومنها
ان المراد بالانذار الانذار بطريق الفتوى دون الرواية بقرينة ذكر التفقه واعتبار قول الواحد فيها خارج
عن محل البحث والجواب ان الانذار يعم الانذار بطريق الفتوى والرواية وتقييده بالاول خروج عن الظاهر
الظاهر من غير دليل وليس في لفظ التفقه دلالة عليه لان الفقه لغة الادراك وتخصيصه بالملكة
المخصوصة او الادراك المخصوص مبني على اصطلاح مستحدث بين الاصوليين ولو سلم فالاستشهاد فيه
على الخصوص فان الفقيه قد ينذر بطريق الرواية لمن يعتبر الرواية في حقه وقد يؤل الامر الى التفقه بمعنى
معرفة الحكم من قبول الرواية وانما يعتبر ذلك في قبول الفتوى فاعتباره في قبول الانذار دليل على ان المراد به
الفتوى خاصة وجوابه ان التفقه لم يعتبر في الاية شرطا لقبول الانذار بل جعل غاية للنفر كالانذار
ولا يلزم من جعل امرين غاية لشيء ان يكون احدهما معتبرا في الاخر ولهذا لا يعتبر في التفقه الانذار ومنها
ان فرض الانذار بطريق الرواية مع عدم التفقه بعيد جدا والاية واردة على حسب الغالب المعتاد وقد
يخص الاية بالانذار بطريق الرواية لان تعميمها الى الانذار بطريق الفتوى يوجب وجوب قبول فتوى
المجتهد لفتوى مثله فان القوم المنذرين قد يكونون مجتهدين او يكون فيهم مجتهد مع ان فتاوى المجتهد
لا تعتبر في حق مثله فان قيل تخصيص الانذار بالانذار بطريق الرواية ليس باولى من تخصيص القوم بغير المجتهدين
فما وجه الترجيح قلنا عموم القوم المضاف لافراده وضعي بخلاف شمول الانذار لنوعيه فانه حكمي
فيرجح تقييده على تخصيصه والتحقيق ان فرض بلوغ القوم المنذرين مرتبة الاجتهاد كلا او بعضا
بعيد عن سياق الاية فشموله لهم غير واضح بخلاف شمول الانذار لنوعيه فكان تركه على اطلاقه
اولى ولا يقدح ذلك في اثبات حجية خبر الواحد في حق المجتهد لان ثبوتها في حق غيره يقتضي ثبوتها
في حقه اما لوضوح المناط او للاجماع المركب فتدبر ومنها انها لا تتناول الاخبار التي لا انذار فيها
كاخبار الندب والكراهة بل لا تتناول اخبار الوجوب والحرمة ايضا اذا تجردت عن التصريح بالانذار
اذ مجرد الاخبار بها لا يسمى انذارا والجواب ان الاخبار بايجاب شيء او حرمته في قوة الانذار

في اللغة لمطلق

بتركه او بفعله وان لم يصرح به واطلاق الانذار يتناول القطعي منه والظني ويقبل قول الواحد فيها
بوجب قبوله في بقية الاحكام بطريق اولى والجاهل يقول اذا ثبت وجوب القبول في بعض ثبت في الكل لوضوح
المناط وعدم القول بالفصل ومنها ان الحكم المذكور انما ثبت في حق المشافهين فلا يثبت في حق غيرهم
الا بالاجماع وهو منتف في محل النزاع والجواب بعد تسليم اختصاص مثل الخطاب المذكور بالمشافهين
انه لا نزاع هنا في شركة التكليف بل في ثبوت اصل الحكم اذ على تقدير ثبوته في حق الحاضرين لا كلام
في ثبوته في حق الغائبين مضافا الى قيام سائر الادلة الدالة على شركة التكليف من الاخبار عليهم
ومنها ان الاية ظاهرة في المقصود والمسئلة اصولية يطالب فيها بالقطع والجواب ان الظواهر
التي قام على حجيتها قاطع كظواهر الالفاظ يعول عليها في مباحث الشرعية وان كانت اصولية
كما ان الظواهر التي لا دليل على حجيتها لا يعول عليها فيها وان كانت فرعية الثاني قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه تعالى علق وجوب تبين النبأ على مجيء الفاسق به
فيدل بمفهومه على عدم وجوب التبين عند مجيء العادل به ومقتضاه جواز القبول لان الامر بطلب البيان
اما كناية عن عدم جواز القبول او مجاز عنه او مخصوص بما لو اريد العمل بمقتضى بنائه فيكون وجوبه شرطيا
ويرجع الى الوجه السابق او بمواضع خاصة لا بد من التبيين فيها منها الواقعة التي نزلت الاية فيها حيث
يجب فيها طلب البيان بمطالبتهم بالصدقات فان انقادوا الى الحق واعترفوا بتبين كذب النبأ فيه ظاهر وقضاء
الحال وان استنكفوا عنها واظهروا التمانع والمعاندات تبين صدقه ووجب التهيؤ على جهادهم لكن هذا
في الحقيقة راجع الى طلب امر مخصوص يحصل به البيان وليس بطلب نفس البيان حقيقة وبالجملة فلا بد
من حمل الامر بالتبين على احد هذه الوجوه للاجماع على عدم وجوب التبين عند خبر الفاسق مطلقا
وعلى هذا فما تداول في كتب القوم في بيان وجه الاستدلال من انه تعالى علق وجوب تبين النبأ على مجيء
الفاسق به فعلى تقدير مجيء العادل به اما ان يجب القبول وهو المدعى او يجب الرد فيلزم ان يكون العادل
اسوء حالا من الفاسق غير مستقيم اذ مرجع الامر بالتبين فيما عدا الوجه الاخير الى رد بنائه وفي الوجه
الاخير يجب التبين في بناء العادل ايضا وانما يتم ما ذكره اذا حمل الامر بالتبين على وجوبه مطلقا وهذا
مما لا ذاهب اليه المعروف بينهم ان الدلالة المذكورة ناشئة من تعليق الحكم على الشرط وبعضهم جعلها
ناشئة من تعليقه عند انتفائه على الوصف وعلى كل من التقديرين يتوقف على القول بثبوت مفهومه

اخر

وقد حققنا سابقا ان تعليق الحكم على الشرط يدل على انتفائه عند انتفائه بخلاف التعليق على الوصف
فيبطل الاستدلال على الوجه الاخير وربما جنح الى التمسك به بعض من وافقنا في اصله على المنع كالفاضل
المعاصر نظرا الى ان المفهوم من الاية بمساعدة العرف قبول نبأ العادل وهذا ناظر الى ما حققناه سابقا
من ان التعليق على الوصف وان لم يكن في نفسه مقتضيا لنفي الحكم من غير محل الوصف الا انه قد يقتضيه
بمعونة المقام اقول وفيه نظر لان مساعدة المقام على استفادة حكم المفهوم من التعليق على الوصف
بناء على عدم دلالته عليه في نفسه اما ان يكون لقرائن حالية وشبهها في المقام ممنوع قطعا او
لقرائن لفظية راجعة الى انحصار فائدة التعليق في الاحتراز ظاهرا وظهوره فيها بحسب مقام التعليق بين
الفوائد فهذا انما يتصور تجريه بحيث يحصل الوثوق والاعتداد به فيما اذا تعقب الوصف الخاص
للموصوف العام كما في قولك ان جاءك مخبر فاسق او رجل فاسق بنبأ ونحو ذلك مما يشتمل على التقييد
اللفظي المقتضي اعتباره في الكلام لفائدة زائدة على فائدة بيان الحكم وظاهر ان المقام ليس من بابه
بل من باب ترجيح التعبير عن مورد الحكم بعنوان خاص على التعبير عنه بعنوان عام ومثل هذا لا يستدعي فائدة
ظاهرة تزيد على فائدة بيان الحكم في مورد الخاص ومع الاغماض عن ذلك فلا نجد لتعليق الحكم على الوصف
في المقام مزيد خصوصية لا توجد في غيره فان ما ذكره في منع دلالته على حكم المفهوم في غير المقام من عدم انحصار
الفائدة ايضا مضافا الى ان له في المقام نكتة اخرى ايضا وهي التنبيه على ان المخبر المتصف بالفسق بعيد
عن مقام الاعتماد والاستناد جدا اذ يحتمل في حقه ما يحتمل في حق المخبر العادل من السهو والنسيان مع زيادة
وهي احتمال تعمده للكذب او تعويله في خبره على امارات ضعيفة واوهام سخيفة ناشئين عن انتفاء
صفة العدالة عنه الحاجزة عن الانهماك في مثل ذلك وهذا الامر عليه واما على الوجه الاول وهو
اثبات المفهوم بالتعليق على الشرط فيتجه فيه الاشكال من وجوه منها ان مفهوم الاية بمقتضى التعليق على
الشرط ان لم يجيئكم فاسق بنبأ فلا يجب ان تتبينوا لا ان جاءكم عادل بنبأ فلا يجب ان تتبينوا كما هو
المقصود واجيب بان عدم مجيء الفاسق بالنبأ اعم من عدم مجيء احد به او مجيء عادل به فيتناول
المقصود ويشكل بان المراد بالتبين اما عدم جواز القبول فهذا مما لا يصلح اعتبار نقيضه جزاء للاعم
اذ لا معنى لجواز قبول النبأ عند عدم مجيء احد به اذ لا نبأ حتى يحكم عليه بجواز القبول او وجوب
طلب ما يحصل به البيان فح فيتعين تخصيصه بمواضع مخصوصة ولا ريب في وجوب تبين نباء العادل

فيه وانه من علل الفوائد كونه بالوصف محل الحاجة في المقام

فيها ايضا فيتعين القاء المفهوم بالنسبة الى ما هو المقصود من احد نوعيه ويمكن اختيار الشق الاول و
التزام التخصيص في الشرط بقرينة اختصاص الجزاء ويمكن ايضا حمل الامر بالتبين على وجوب الرد لا
على عدم جواز القبول الذي هو صالح اللفظ بالنسبة اليهما فيصح اعتبار للاعم لكن يبقى
الاشكال ح في ترجيحه ويمكن ان يجعل صحة تعميم المفهوم من امارات ومنها ان قوله تعالى فتبينوا
يحتمل المعنى الاخر من المعاني المذكورة وعلى تقديره لا يتم الاحتجاج بالاية كما مر ويمكن دفعه
بانه بعيد عن الظ ولا قرينة على ارادته فلا يصار اليه ومنها ان مفهوم الشرط في الاية عدم وجوب
تبين خبر الفاسق عند عدم مجيئه به لا عدم وجوب تبين خبر العادل عند مجيئه به لوجوب المحافظة
على ما في الشرط والجزاء منطوقا ومفهوما وان تغايرا نفيا واثباتا لا يقال فيلغوا المفهوم ح اذ لا
محصل له لانا نقول لنسلم اعتبار المفهوم من اللازم بل قد يلغى وامثلته كثيرة وبالجملة فعدم ثبوت
محصل للمفهوم يوجب الغائه لا تبديله بما قد يكون لها محصل وربما امكن ان يقال انا ان استفدنا
من مساق الاية ولو بمساعدة العرف انها مسوقة لبيان حال النبأ كانت في قوة قلنا النبأ ان جاءكم
فاسق به فتبينوه فتدل ح على عدم وجوب تبين نبأ العادل بمفهوم الشرط وان استفدنا انها مسوقة
لبيان حال الفاسق كانت في قوة قولنا الفاسق ان جاءكم بنبأ فتبينوه فلا يكون لها دلالة على
حكم نبأ العادل والتحقيق انه على التقدير الاول ايضا لا دلالة لها على المفهوم لاختلاف لوازم
الكلام باختلاف طرق تاديته وبهذا يتضح سقوط الاحتجاج بالاية على المقصود ومنها ان
مفهوم الاية ليس حجة في مورد ها وهو نسبة الارتداد الى من ثبت اسلامه قبلها او التمانع من اداء
بعض الحقوق الواجبة اليه فلا يكون لوصف الفسق مدخل في وجوب التبين اما الاول فلما روي
في شان نزولها من ان النبي صلعم ارسل وليد بن عقبة الى بني المصطلق لياخذ منهم صدقاتهم فلما
اقترب الى منازلهم خرجوا اليه ليتلقوه تعظيما لحقه فهابهم لما كان بينه وبينهم في الجاهلية
من العداوة فهرب الى النبي صلعم واخبره بمانعهم من اداء الصدقات وقد يروى انه اخبر بارتدادهم
فنزلت الاية واما الثاني فلان قول العدل الواحد لا يعتبر في مثل ذلك فلا يكون المنشاء
في عدم قبول قول الوليد فسقه فيكون التعليق للتنبيه على فائدة غير المفهوم كتفسيق المخبر واجيب
بان نكات التقييد في المفهوم فانه مقدم على التاثير بالكلية واخرى بان المراد فتبينوا انباءه مطلقا

والرابع

وان انضم اليه نبأ مثله فيكون بمفهومه على قبول نبأ العدل في الجملة ولو حيث ينضم اليه نبأ مثله ولا يخفى ما فيها
من التكليف المبتنى ومنها ان التعليل بقوله ان تصيبوا قوما بجهالة الاية يقتضي تخصيص الحكم بما اذا كان
هناك اصابة وندامة على تقدير ظهور الخطاء فيختص بمورده ولا يتعدى الى محل البحث والجواب ان الاصابة و
الندامة على تقدير ظهور الخطاء قد يتحققان في العمل بخبر الواحد في الاحكام ايضا كما اذا ورد في قصاص او حد او
ما اشبه ذلك ويتم الكلام في الباقي بعدم القول بالفصل ويمكن الجواب ايضا بان العبرة لعموم الحكم لا لخصوص التعليل
لامكان وروده لتقريب الحكم الى الفهم في محل الحاجة او ان المراد ان العمل بخبر الفاسق مما يؤدي الى الوقوع في مثل
تلك المفسدة غالبا فلا بد من التحرز عن العمل به مطلقا فتدبر ويتوجه على الاحتجاج بهذه الاية ايضا اشكالان
اخران تقدم ذكرهما في الاية السابقة وهما انها خطاب الى المشافهين فلا يثبت في حق غيرهم الا بالاجماع وهو منتف
في محل النزاع وانها ظاهرة بعد تسليم دلالتها في المقصود والمسئلة اصولية يطالب فيها بالقطع وقد تقدم الجواب
منها **الثالث** قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب
اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وجه الدلالة ان الموصولة بعمومها تتناول الاحكام الشرعية والتهديد على
كتمانها يقتضي وجوب بيانها واظهارها وهو يقتضي وجوب عمل السامعين بها والا لانتفى الفائدة في بيانها
كما مر نظيره في الاية الاولى ويرد عليه وجوه منها ان المراد انذار اليهود حيث كانوا يخفون اوصاف الرسول مما كان
مذكورا عندهم في التورية فلا تعلق له بالمقام ويمكن دفعه بانه تخصيص لا شاهد عليه اذ على تقدير تسليم وروده
في مورد خاص فالعبرة بمفهوم بعموم اللفظ لا بخصوص المورد ومنها انه لا يتناول ما بينه الرسول او الامام اذا
لم يكن مبينا في الكتاب كما هو محل الحاجة من خبر الواحد والجواب ان كل ما بينه الرسول والامام فقد بين
في الكتاب ولو بعمومات الامر بالطاعة والتحذير عن المعصية او بالخصوص كما يدل عليه قوله تعالى وانزلنا اليك
الكتاب تبيانا لكل شيء ولا يقدح عدم وقوفنا عليه في ظ الكتاب لجواز ان يكون بيانه في بعض مراتب بطونه
ولا ينافيه اعتبار كون البيان للناس اذ ليس المراد به جميع الناس لعدم تحقق البيان لهم بل بعضهم ويكفي
في صدقه تحققه بالنسبة الى النبي صلعم والائمة ومنها ان الامر بالبيان لا ينحصر فائدته في وجوب العمل به مطلقا بل يكفي
وجوبه اذا افاد القطع وانه خطاب الى المشافهين فلا يتناول غيرهم بانه ظ والمسئلة اصولية يطلب فيها العلم
وقد سبق ذلك كله باجوبته **الرابع** قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وجه الدلالة انه تعالى امر
عند عدم العلم بسؤال اهل الذكر والمراد بهم اما اهل القران او اهل العلم وكيف كان فالمقصود من الامر بسؤالهم

انما هو استرشادهم والاخذ بما عندهم من العلم والسؤال عند عدم العلم كما يقع من حكم الواقعة كما هو شان المقلد فيجاب
بذكر الفتوى كما قد يقع عما صدر عن المعصوم من قول او فعل او تقرير كما هو شان المجتهد فيجاب بحكايته ونقله وهو
المعبر عنه بالخبر والحديث وقضية الامر بسؤالهم وجوب قبول ما عندهم فتوى كان او رواية ما لم يمنع منه مانع فيدل
على حجية اخبارهم كما يدل على حجية فتاويهم وتخصيص بالثاني كما هو المعروف في كتب القوم بعيد لان الاية بظاهرها
تفيد الاطلاق ولا تختص دلالتها بحجية اخبار المجتهدين بل مطلق اهل العلم واهل القران وان خص في جانب الفتوى
بالمجتهدين حيث لا يقصد حكايتها عنهم لما دل على عدم جوازها من غيرهم ولو سلم فيمكن اتمام الكلام في التعميم بعدم
القول بالفصل ويشكل بان سياق الاية محتمل لان يكون المراد باهل الذكر علماء اليهود ان لم تكن ظاهرة فيه
وان المراد مسئلتهم عن احوال الانبياء السلف وكونهم رجالا لا ملائكة وذلك لان اعوام الكفار لما استبعدوا
ان يكون النبي المبعوث من قبله تعالى الى العباد بشرا فقالوا ابشر يهدوننا وقالوا ابشرا منا واحدا نتبعه وقالوا لو
شاء الله لانزل ملائكة وامثال ذلك ردهم الله تعالى بان الانبياء الذين امنوا بنبوتهم من المرسلين قبله لم يكونوا
ملائكة وانما كانوا رجالا او امرهم بمسئلة علمائهم عن ذلك ان كانوا جاهلين به فهو خاص باعتبار السائل والمسئول
والمسئول عنه فلا يتناول المقام الا بتعميم المواضع الثلثة والبعض منهم قد تم فضلا عن الكل فان قلت قد ورد في بعض
الاخبار ان ليس المراد باهل الذكر علماء اليهود ورد الامام عليه السلام على من زعم ذلك بانه تعالى كيف يامرنا بمسئلتهم
مع انهم لو سئلوا لامروا بالاخذ بشريعتهم فيبطل التفسير المذكور قلت الغرض ان الزاعم المذكور زعم وجوب
مسئلتهم مطلقا او في حقية هذه الشريعة كما يظهر من الرد المذكور والا فهو بحسب الظاهر لا يتم بناء على تخصيص
المسئلة بما ذكرناه سلمنا لكن اهل الذكر في الرواية المذكورة وغيرها من روايات اهل الذكر مفسر باهل البيت عليهم السلام
وعلل ذلك في بعضها بان الله تعالى سمى نبيه صلى الله عليه وآله ذكرا في قوله انا ارسلنا اليكم ذكرا رسولا فاهلهم اهل الذكر ولا
والانصاف ان سياق الاية لا يأبى عن الحمل على ذلك كما لا يخفى وكيف كان فلا بد من تنزيلها عليه لعدم جواز تلك
الاخبار فعلى هذا يتم الاستدلال بها على المطلوب منهم بيانا للفرد الكامل من اهل الذكر دون التخصيص ولا يتم من بعد **الخامس** الاجماع فانا نستكشف
اتفاق القائلين بجواز العمل بخبر الواحد عن قول المعصوم به ولو بمساعدة امارات خارجية ولا يقدح مخالفة
جماعة فيه اذ المدار في الاجماع عندنا على انعقاد الاتفاق الكاشف لا على اتفاق الكل كما مر تحقيقه في محله واما
الاجماع الذي حكاه الشيخ ره على حجية خبر الواحد فهو لا يخرج عن كونه خبر واحد فالتمسك به على حجيته دور
السادس قوله تعالى يقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن بالمؤمنين وجه الدلالة انه صلى الله عليه وآله

لما كان يعتمد على اخبار الآحاد ويعول عليها مثل في حقه انه اذن واقرهم الله تعالى على هذه المقالة ورد تعبيرهم
بانه اذن خير لكم وليفيد قوله يؤمن للمؤمنين يدل على ان عادة خبرهم في الظاهر وبقوله والجواب ان قبوله الاخبار
الآحاد انما كان في الامور العادية ولا ريب ان لقبولها فيها شرايط ولا كلام فيه معها وموضع البحث الاحكام الشرعية
ولم يكن صلى الله عليه وآله يعتمد عليها حتى يثبت المقصود **السابع** السيرة القطعية المستمرة بين المسلمين فان طريقة السلف
والخلف ما عدا الشاذ النادر منهم جارية على نقل الاحاديث المروية بطريق الآحاد وتدوينها والعمل بها وقد
استمر ذلك من لدن زمن رسول الله صلى الله عليه وآله ومن زمن ظهور الائمة عليهم السلام الى يومنا هذا فان كثرة المكلفين مع تباعد بلادهم
وتنائي ذلهم وكثرة ما يحتاجون اليه من الاحكام مما يأبى العادة من تمكنهم من تحصيلها بطريق السماع من المعصوم او
الاقتصار فيها على الاخبار المتواترة او المحفوفة بقراين الصدق كما تشهد به مقايسة حالهم بالمقلدين في زماننا
في مراجعتهم الى اقوال المجتهدين مع تعددهم وبالجملة فتعويلهم على اخبار الآحاد بعد التامل فيما ذكرناه امر ضروري
لا يكاد يعتريه وصمة الشك والارتياب وذلك يكشف عن قول المعصوم به او تقريره اياهم عليه كشفا ضروريا
بل اذا حققت النظر وجدت الطريقة في ساير الشرايع جارية على ذلك اذ ما من ذي ملة او طريقة الا وله في ملته وطريقته
احكام لا يعرف كلها او جلها الا بواسطة اخبار لا تبلغ عنده درجة التواتر ولا معها قراين تفيده القطع في محل
النقل ومن هنا يتبين انه لو ادعيت الضرورة على حجية خبر الواحد كان متجها واعلم ان الفرق بين الاجماع والنقل
والسيرة بعد اشتراك الجميع في الكشف القطعي عن قول المعصوم هو ان الكشف في الاول باراء العلماء خاصة كانت
او علمية نظرية ولو غالبا وفي الثاني بعمل العلماء والعوام بطريق الضرورة ولو غالبا ولو اختصت الثقة بالعلماء عد
من ضرورياتهم خاصة في الثالث بعمل الذين يحصل الاستكشاف بعملهم **الثامن** الاخبار الدالة على جواز
العمل بخبر الواحد وقبوله مفهوما ومنطوقا وهي كثيرة واردة في موارد عديدة بالغة حد التواتر كثواب الراوي
للحديث ومنزلته وما ورد في حكم التعارض عنها والمخالف للكتاب وما ورد فيمن بلغه ثواب على عمل وغير ذلك
من الموارد التي تقف عليها المتتبع والشكل بان القدر المعلوم بالتواتر حجية خبر الواحد في الجملة او خبر العدل
الثابت عدالته على وجه المعتبر وساير الموارد شيء منها لا يجدينا في معرفة الاحكام **التاسع** لا ريب في انا
مكلفون بطاعة العترة الطاهرين والتمسك بهم في معرفة احكام الدين كما يدل عليه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله صلى الله عليه وآله في حديث الثقلين المتواتر بين الفريقين المشتمل على الامر
بالتمسك بعترته المصطفين وغيره من الاخبار والاثار والتمسك بهم والطاعة لهم انما يصدقان باتباع اقوالهم

في كيفية ضبطه وادائه
وما ورد فيه

سمعناها منهم مشافهة او نقلت لنا بطريق التواتر او الاخبار المحفوفة بقرائن الصدق او ما ثبت بالسمع قيامه مقام
ما ذكر ومع تعذر ذلك كله وبقاء التكليف بها كما هو معلوم بالضرورة يتعين التعويل على الظن المستند على نقل
الاحاد لان التمسك والطاعة في كل حال من حالتي التمكن من تحصيل العلم وعدمه بحسبها فكما يصدقان عند
التمكن من العلم بالاخذ بقولهم المعلوم باحد الطرق المذكورة كذلك يصدقان عند تعذره على الاخذ بقولهم المنقول
بطريق ظني وانما خصصنا الطريق بنقل الاحاد دون سائر الظنون لعدم صدق الطاعة والتمسك عرفا معها
هذا غاية توجيه الدليل المذكور فلو تم لدل على حجية الظنون المستندة الى اخبار الاحاد دون مطلق الظن لكنه
ضعيف اذ لا نم عدم صدق التمسك والطاعة بالتعويل على اقوالهم المستفادة بسائر الطرق الظنية والكاره غير
مسموع وما اشبه هذه المقالة بمقالة من يدعي عدم حجية قطعيات العقل بدون معاضدة السمع لعدم صدق الطاعة
والعصيان بدونه وسننبه على فساده في محله نعم لو ثبت ان خبر الواحد طريق معتبر شرعا في معرفة اقوالهم ولو بعد
انسداد باب العلم تم ما ذكر لكن المقصود اثبات كونه طريقا شرعيا بذلك وهل هذا الا دور العاشر دليل المعروف
بدليل انسداد باب العلم ويمكن ان يقرر بوجهين الاول وهو المعتمد وان لم يسبقني اليه احد انا كما نقطع
بانا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى
تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين نقطع من السمع بحكم الشارع على قيامه او قيام طريقه مقام القطع
ولو عند تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع
اليها في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد وهو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا
بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انه لا سبيل لنا غالبا الى تعيينها بالقطع ولا بطريق نقطع من السمع بقيامه
بالخصوص او قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل انما هو
الرجوع في تعيين الطريق الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته لانه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع مما عداه
وانما اعتبرنا في الظن ان لا يقوم دليل معتبر على عدم جواز الرجوع اليه لان الحكم بالجواز هنا ظاهري يمتنع ثبوته
مع انكشاف خلافه ومع تعذر هذا النوع من الظن فالرجوع الى ما يكون اقرب اليه مفادا من المدارك التي لا دليل
على عدم حجيتها ح مع الاتحاد ومع التعدد والتكافؤ بالتخيير لامتناع الاخذ بما علم عدم جواز الاخذ به كما مر او ترجيح
المرجوح او الترجيح مع عدم المرجح ومما يكشف عما ذكرناه انا كما نجد على الاحكام امارات نقطع بعدم اعتبار الشارع
اياها طريقا الى معرفة الاحكام مط وان افادت الظن الفعلي بها كالقياس والاستحسان والسيرة الظنية والرؤيا

ونظن

ونظن وجود الدليل والوزعة وما اشبه ذلك مما لا يحصر كذلك نجد عليها امارات اخر نعلم بان الشارع قد اعتبرها كلا او
بعضا طريقا الى معرفة الاحكام وان لم يستفد منها ظن فعلي بها ولو لمعارضة الامارات السابقة وهذه امارات مخصوصة
منها الكتاب والسنة الغير القطعيان والاستصحاب والاجماع المنقول والاتفاق الغير الكاشف والشهرة وما اشبه
ذلك فانا نقطع بان الشارع لم يعتبر بعد الادلة القطعية في خصائص امارة اخرى خارجة عن هذه الامارات ومستند
قطعنا في المقامين الاجماع مضافا الى بعضها الى مساعدة الايات والاخبار حتى ان القائلين بحجية مطلق الظن كبعض
متاخري المتاخرين لاتهم يتعدون في مقام العمل عن هذه الامارات الى غيرها وان لم يستفد لهم ظن فعلي بمؤداها
وحيث انه قد وقع النزاع في تعيين ما هو المعتبر من هذه الامارات في نفسه وفي صورة التعارض ولا علم لنا بالتعيين
ولا طريق علميا اليه مع علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها كان اللازم الرجوع في ذلك الى ما يستفاد اعتباره من هذه
المدارك الاحتمالية لتقدمها في نظر العقل ح على المدارك المعلوم عدم اعتبارها شرعا مقدما للاقرب منها في النظر
غيره مع تحققه فثبت ما قررنا جواز التعويل في تعيين ما يعتبر من تلك الطرق التي هي ادلة الاحكام على الظن الذي لا
دليل على عدم حجيته على ما هو اقرب اليه كذلك ولا ريب ان خبر الواحد ان لم يكن من الطرق القطعية فهو من الطرق
الظنية الملحوظة التي مر ذكرها فيجب العمل به وهو المطلوب واعلم ان العقل يستقل بكون العلم طريقا الى اثبات الحكم الكلي
للاصل ولا يستقل بكون غيره طريقا اليه ولو مع تعذره حيث لا نعلم ببقاء التكليف معه بل يستقل ح بعدم كون
غير العلم طريقا في الظاهر وبسقوط التكليف ما لم يقم على حجية غير العلم قاطع سمعي واقتضى او ظاهري معتبر مطلقا او
عند انسداد باب العلم الى الدليل مع حصوله ثم ان دل الدليل السمعي باحد انواعه على حجية طريق مط كان في مرتبة
العلم ولم يجز التعويل عليه ولو مع امكان تحصيل العلم في تلك الواقعة وان دل على حجيته عند تعذر العلم لم
يجز التعويل عليه الا عند تعذره فيقدم عليه العمل بالعلم وبما دل الدليل السمعي على قيامه مقامه مط مع تيسره
واما اذا انتفى الحجج وعلم ببقاء التكليف معه ثبت بحكم العقل وجوب العمل بالظن الذي لا دليل على عدم حجيته او
الاقرب اليه على ما مر وهذه مرتبة ثالثة متوقفة على تعذر المرتبتين المعتبرتين لكنه لو دل الدليل السمعي على
حجية الظن عند تعذر العلم وما في مرتبته كان حجيته باعتبار الدليل السمعي خاصة دون الدليل العقلي وان كان
المؤدى واحدا لما عرفت من توقف دلالته على عدم السمعي فلا يتحقق معه الا على سبيل التقدير فاتضح ان للطرق
ثلث مراتب لا يعول على اللاحقة منها الا بعد تعذر السابقة ونحن حيث علمنا بان الشارع قد قرر في حقنا
معرفة الاحكام اصولا وفروعا ولو بعد انسداد باب العلم وما في مرتبته طرقا مخصوصة لم يجز لنا العدول الى المرتبة

الثالثة والاخذ بما يورده العقل طريقا الى معرفة الاحكام بل يجب علينا تحصيل تلك الطرق التي علمنا بنصب الشارع
اياها وتعيينها بالعلم بما علم قيامه بالخصوص مقامه ولو بعد تنزّله ومع تعذر ذلك كله كما هو الثابت في حقنا
غالبا يجب الرجوع في التعيين الى ما يقتضيه العقل من العمل باقوى تلك الامارات على ما مر البيان فتعين ان طريقنا
الى فروع الكلام الاحكام الغير القطعية اما في المرتبة الاولى او الثانية والى معرفة تفاصيل ذلك الطريق في المرتبة
الثالثة والسر في الفرق انا اذا لاحظنا طريقة اصحابنا وجدناهم يعتمدون في فروع الاحكام على طرق ومدارك
مخصوصة مطبقين على نفي حجية ما عداها مع امكان الرجوع اليها ثم وفي اثبات حجية تلك الطرق وتعيين ما
هو المعتبر منها على ادلة قطعية عندهم كالاجماع والكتاب كما يدل عليه احتجاج الشيخ وغيره فكان طريقتهم في معرفة
طرق الفروع في المرتبة الاولى من المراتب المتقدمة وحيث ان الاجماع غير ثابت عندنا على التفاصيل ودلالة
الكتاب عليها ايضا غير واضحة ومثلها دلالة الاخبار المتواترة وجب علينا الرجوع في معرفة التفاصيل
الى ما يقتضيه العقل من العمل بالظن الذي لا دليل على عدم حجيته ثم ما يقرب اليه بالتفصيل المتقدم ولا ينافي
ذلك ما مر من قيام الاجماع وغيره عندنا على حجية خبر الواحد في الجملة حيث ان طريق حجيته يكون حجة عندنا ايضا
في المرتبة الاولى لان مساق هذا الدليل مبني على الاغماض عنه مع ان ذلك لا يجدي في مقام العمل اذ لا بد فيه من
معرفة التفاصيل وشيء من تلك الادلة لا تساعد عليها ويتوجه على هذا الوجه اشكالات لا بد من التنبيه عليها
وعلى دفعها منها انا لا نسلم بقاء التكليف بالعمل بالادلة المقررة من حيث الخصوص بعد انسداد باب العلم اليها
حتى يتفرع عليه وجوب العمل بالظن في تعيينها وانما المسلم ثبوت التكليف بالعمل بها في الجملة ولو من حيث القطع
ببقاء التكليف بالاحكام وانفتاح باب الظن اليها على الوجه الذي قرر وحصوله بتلك الادلة واذا لم يثبت
بقاء التكليف بالاحكام او بالعمل بها في الجملة ولو من حيث القطع ببقاء التكليف بالاحكام وانفتاح باب
الظن اليها على الوجه الذي قرر وحصوله بتلك الادلة واذا لم يثبت بقاء التكليف بالعمل بتلك الادلة
من حيث الخصوص بطل ما فرع عليه من وجوب العمل بالظن في تعيينها والجواب ان الادلة المخصوصة بنصب
الشارع لها دليلا من جملة احكام الوضع فتندرج في الاحكام الشرعية فلا يسقط اعتبارها بعد انسداد
باب العلم اليها كساير الاحكام فان الاجماع منعقد على بقاء التكليف بالاحكام الشرعية بقول مطلق بعد
انسداد باب العلم اليها غاية الامر ان بقاءه مشروط عقلا ونقلا بمساعدة دليل عليه ولو في الظن اللازم
التكليف بالمحال وقد ثبت بما قررنا قيام الدليل العقلي المعتبر على الادلة الصالحة للتعيين على تقدير بقاء التكليف

لها كبقاء غير الاحكام على الزمن الآخر فلا سبيل الى الحكم بالسقوط ومنها ان انسداد باب العلم الى الاحكام الفرعية مع
العلم ببقاء التكليف بها كما يقتضي بحكم العقل عند عدم العلم بنصب الشارع لنا الى معرفتها دلالة مغايرة للدلالة
التي يستقل العقل بها وجوب التعويل على كل ظن لا دليل على عدم حجيته ان تيسر والا فكل امارة لا علم بعدم حجيتها
لو ترتب مفادها الى الظن فيتعين الاخذ بها مع الاتحاد ويتخير الا ترتب مع التعدد والاختلاف ويتخير مع التساوي
كذلك يقتضي ذلك عند علمنا بنصب الشارع لنا امارات خاصة الى معرفتها اذا لم يكن الامارات معلومة عندنا
على التفصيل والتعيين وان علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها بعد انسداد باب العلم اليها وذلك لان ليس في هذا
العلم الاجمالي بالادلة ما يقدح في الحكم العقلي الكلي الثابت على تقدير عدمه لانا اذا اخذنا بما يفيدنا من تلك
الامارات ظنا قطعيا بالحكم ثم بالاقرب منها اليه كما مر لم يكن منافيا لعلمنا الاجمالي بنصب امارة وطريقا
الى الاحكام ولا لعلمنا ببقاء التكليف بالعمل بها اذ التقدير وقوع العمل بها فاذا لا مهرب لنا عن ذلك لان
حكم العقل بما قررناه حكم قطعي ظاهري لا يرتفع الا عند قيام قاطع على خلافه والجواب ان العمل بالظن في الاحكام
على الوجه المذكور انما يتم اذا لم نعلم بحكم الشارع بحجية جملة من الطرق ولو اجمالا الا تعد الرجوع الى ما يقتضيه قاعدة
الانسداد عقلا واما اذا علمنا بذلك مع الاغماض عن ذلك كما مر اليه الاشارة اليه فعملنا بالظن في الاحكام على الوجه
المذكور مناف لحكم هذا العلم وان لم يكن منافيا لنفسه اذ قضية هذا العلم الاجمالي علمنا بانا مكلفون بالاحكام
بشرط مساعدة تلك الطرق عليها فلا يجدي الظن الناشي منها بالحكم ما لم يظن الطريق المظنون هو الظن بالحكم
منه او في خصوص مقام فيعتبر الظن به لا من حيث كونه ظنا به بل من حيث الظن بطريقه وبالجملة فوجوب تحصيل
الحكم من طريق مخصوص بوجه ودوران الحكم مدار ذلك الطريق فلا يعتبر غيره فيه وهذا واضح ومنها ان وجوب
العمل بالطرق المخصوصة تعبدا على تقدير تسليمه لا يختص بفروع الاحكام الغير القطعية بل يجري في مطلق الاحكام
الشرعية الغير القطعية سواء تعلقت بالفروع او بالاصول لعلمنا في الكل بان الشارع كما كلفنا بها كلفنا باستفادتها
عن مدارك مخصوصة ولجريان طريقة الاحتجاج في الكل على ذلك ولا ريب ان اثبات الطرق وتعيينها على ما قرر
من انها غير قطعية داخلة في تلك الاحكام فالتعويل فيها على الطرق المخصوصة يستلزم اما توقف الشيء على
نفسه او الدور واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان كل واحد من تلك الطرق ان اثبت حجيته بنفسه
لزم الامر الاول وان اثبت بالآخر نقلنا الكلام اليه فان اثبت حجيته بنفسه عاد المحذور وان اثبت بالآخر
حجيته به لزم الامر الثاني واما بطلان اللازم بقسميه فواضح والجواب بما مر من الاشارة اليه من الفرق بين

مباحث الوضع ومباحث الاصول فان طريق غير القطع في الوضع اما في المرتبة الاولى من المراتب الثلث التي سبق
ذكرها كالكتاب والسنة القطعية الصدور فوجدا وفي المرتبة الثانية كالاصول الظاهرية والسنة الغير القطعية
وما يظهر من بعض الاصحاب عن عمل الاخير في المرتبة الاولى فغير واضح اذ لا يقوم من الاخبار مقام العلم مع امكانه
على ما يظهر من الادلة الاخيرة من علم عدالة رجالها واكثر رجال اخبارنا ليسوا ممن لا يوثق نعلم بوجود العدل فيهم ولا
سبيل الى العلم بالتعيين فيعول على الظن فيه فتكون حجية اخبارنا المعتبرة في المرتبة الاولى وان كان طريقنا
الى معرفة عدالة رواتنا المعتبرة في اعتبارها في المرتبة الثالثة لانا نمنع بقاء التكليف بخبر العدل باعتبار كونه
خبر عدل بعد انسداد باب العلم الى معرفته فلا ينفتح باب الظن اليه لما عرفت من ابتنائه على ثبوت هذه المقدمة بنفسها
وذلك لان كون الراوي عدلا ليس من جملة الاحكام حتى يشمله الادلة المنعقدة على بقاء الاحكام بعد انسداد
باب العلم اليها من الاجماع وغيره نعم نفس الوصف من الاحكام واما الاتصاف فهو من الامور العادية الراجعة
الى الموضوعات ولا دليل على بقاء حكم الموضوع بعد انسداد باب العلم اليه وبالجملة فاخبارنا الغير القطعية
على تقدير حجيتها في المرتبة الثانية لعلمنا بنصب الشارع لها طريقا بعد تعذر العلم وما في مرتبته او لعلمنا
بنفسه حتى لما يحتمل ان يكون تلك الاخبار من جملتها بل التحقيق ان حجية الكتاب والسنة القطعية الصدور
ليست بالنسبة الى امثال زماننا في المرتبة الثانية لعلمنا اجمالا بان كثيرا من ظواهر الخطابات الشرعية قد
اريد بها خلافها اما بطريق التجوز او التخصيص او التقييد ولا سبيل لنا غالبا الى تحصيل العلم بسلامة ما يتعلق
بنا منها عن ذلك الا بالطرق الظنية ولولا ذلك لما جاز لنا تقييد شيء منها ولا تخصيصه ولا تأويله بشيء
من اخبار الآحاد التي حجيتها عندنا في المرتبة الثانية اذ مع امكان العلم وما في مرتبته لا سبيل الى التمسك
بما ليس حجيته على انتفاء الامرين واما المباحث اللغوية المباحث الغير القطعية وما في حكمها من تفاصيل المباحث الاصولية
في حقنا في المرتبة الثالثة اذ ليس لنا الى معرفتها طريق تفصيلي نعلم من السمع جواز الرجوع اليه ولو بعد
انسداد باب العلم واما علمنا بنصب الطريق اليها اجمالا فلا يصيرها في المرتبة الاولى او الثانية لانا نتكلم
الكلام الى ذلك الطريق فيكون حجيته لنفسه في مرتبة مدلوله وكذا لامتناع الترجيح من غير مرجح فيمتنع اثبات
حجية شيء من تلك الطرق بل تفاصيل طريق الوضع وطريق طريقها وان تعددت الاضافات في مرتبة واحدة
هي المرتبة الثالثة كما عرفت لعدم طريق سمعي لنا مدعاه على معرفة تفاصيلها فيصح اثبات حجية بعضها بما يصح اثبات
حجية الآخر به من غير فرق وهو الظن الذي لا دليل على عدم جواز التمسك به ثم ما يترتب اليه كما هو قضية حكم

العقد

العقد في هذه المرتبة فاذا ظننا ان خبر الواحد حجة في الفروع مثلا مما لا دليل على عدم حجيته وان كان ظننا حجيته بخبر
خبر الواحد كما انه لو دل على حجية ما يظن حجيته لامارة لا دليل على عدم حجيتها ثبت بها حجية الطريق فيثبت به حجية خبر الواحد
وبالجملة فالعمل بالطريق سواء كان طريقا الى الحكم فرعي او اصولي مع عدم قيام قاطع سمعي على تعيينه لا يتم الا بارجاعه
الى المرتبة الثالثة اذ بدونه يلزم اما الحكم من غير دليل او الدور او التسلسل او توقف الشيء على نفسه وفساد اللازم بأقسامه
بين جلي ولو ارجع بعض الطرق اليها خاصة لزم الترجيح من غير مرجح وهو ليس بين الفساد فاتضح الفرق بين من يتمكن
من تحصيل العلم بتفاصيل الادلة من غير ان يستند الى قاعدة الانسداد كما يظهر من جماعة من اصحابنا وبين من لا
يتمكن منه الا بالاستناد اليه كما هو الثابت في حقنا وان التكليف في مطلق الاحكام الغير القطعية حتى الاصولية فيها
بالعمل بالمدارك المنصوبة من حيث التعبد انما يتم في الحق الاول دون الاخير ومنها انا لا نتم ان انسداد باب
العلم الى تعيين الطرق يوجب حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته بل حجية كل ظن يظن حجيته خاصة لانه اقوى ولا
في مقام المزودة على اقل ما تندفع به والجواب ان كون الظن المظنون حجيته اقوى مع كونه على اطلاقه ممنوعا الا
اختلاف مراتب الظن لا يقتضي منع حجية الاضعف ولا وجب الاقتصار على اقوى مراتب الظنون وهو واضح الفساد
بل العبرة في الحجية بمجرد الظن بها اذ يحصل به في نظر العقل رجحان ظاهري يصح معه الترجيح في الظن فلا اثر لقوة
الظن في اثبات اصل الحجية وانما تظهر آثارها في مقام التعارض وهو امر آخر وعلى ما قررنا فلو ظن بطريق فيظن
عدم حجية طريق آخر مخصوصه وجب الاخذ باقوى الظنين لتساوي نسبة حجية الظن اليهما فيرجح الاقوى ولو كان الظن بعدم
الحجية معارضا بما في مرتبته سقط اعتباره ووجب الاخذ بالظن بالطريق لسلامته عن المعارض السالم ومن هذا الباب
كل شهرة تنعقد على حجية طريق فانه يجب الاخذ بها عند خلوها عن المعارض لحصول الظن بها ولا ينافيها
انعقاد الشهرة على عدم جواز الاخذ بالشهرة لمعارضة تلك الشهرة لنفسها فلا يصلح لمعارضة غيرها وقد
سبق تحقيق ذلك في بحث الشهرة ومنها ان قضية البيان المذكور حجية الظن في تعيين ادلة الاحكام
عند انسداد باب العلم الى معرفتها او معرفة بعضها اجمالا او تفصيلا مع العلم ببقاء التكليف بها وهو وان
كان في نفسه مستقيما لكنه مجرد فرض لا تحقق له في حقنا اذ لا خفاء في ان من طرق الاحكام ما نتمكن من معرفة جملة
من تفاصيله بطريق القطع ولا قطع لنا ببقاء التكليف بالعمل بما لا قطع لنا به منه وهو الاجماع والادلة العقلية
فينتفي بالنسبة الى كل واحد من نوعيه احد الشرطين المعتبرين في جواز العمل بالظن فيه ومنها ما نقطع بحجيته بطريق
الاجمال دون التفصيل ونقطع ايضا ببقاء التكليف بالعمل به وهو الكتاب وخبر الواحد لقيام الحجة القاطعة من

السيرة والاجماع المعتضدين بالاخبار المتكاثرة المتظافرة على حجيتها في الجملة وعلى بقاء التكليف بالعمل بهما ولا دليل على حجية
ما عدا هذه الادلة الاربعة ابتداء ولا ابقاء التكليف بالعمل به حتى يتفرع عليه جواز التعويل في تحصيله على الظن نعم لو
استفدنا منها حجية طريق اخر كنقل الاجماع والشهرة اتجه القول بحجيتها من هذه الجهة ولا يقدح ذلك في عدم هذا
الوجه من الادلة على حجية خبر الواحد لان مبناه على قطع النظر عن ساير الادلة المفيدة للعلم الاجمالي بحجيتها نعم يصح
التمسك بهذه الطريقة في معرفة تفاصيل ما يجب علينا العمل به من الكتاب والسنة فانا حيث علمنا علما اجماليا
بثبوت التكليف بالعمل بهما في الجملة وتعذر علينا معرفة تفاصيلها بطريق القطع والطريق القطعي مع توقف
العمل على معرفة التفاصيل وجب الاعتماد فيها على الظن الذي لا دليل على عدم حجيته ثم ما هو اقرب اليه بالتفصيل
المتقدم لا يقال اذا ثبت انسداد باب العلم الى معرفة تفاصيل ما هو الحجة من الكتاب والسنة ثبت انسداد باب
العلم الى الادلة وكان الظن في تعيين تفاصيلها كالظن بحجية غيرها وتفاصيله لمشاركتها في كون كل منهما دليلا
مظنون الحجية والقطع بحجية احدهما مجملا غير صالح للفرق اذ الحاصل في التفاصيل ليس الا الظن بالحجية لانا نقول
انما وجب العمل بالظن في تفاصيل الكتاب والسنة للعلم ببقاء التكليف بالعمل بهما في الجملة مع انسداد باب
طريق العلم الى التفصيل وهذه العلة غير متحققة في غيرهما فلا سبيل الى التعدي اليه بالعمل بالظن فيه وبهذا
يتضح الفرق بين الظن بحجية ما علم حجيته مجملا وبين غيره والجواب ان البيان المذكور انما يتم اذا علم بوجوب
العمل بالادلة المذكورة وبقائه بعد انسداد باب العلم على الاطلاق حتى في صورة معارضتها لساير الادلة التي
لا دليل على عدم حجيتها وليس كذلك لتحقق الخلاف في حجية خبر الواحد مثلا عند معارضته لنقل الاجماع او الشهرة
او نحوهما وبالجملة ففرض العلم بحجيته على الاطلاق ينافي عدم العلم بحجية غيرها ولو في صورة التعارض كما هو
المفروض فاذا لم يكن هناك قاطع على حجية تلك الادلة مع علمنا بوجوب العمل بها او بمعارضها وجب الرجوع
في التعيين الى الظن او ما قام مقامه كما مر وضعفه المنع من انسداد باب العلم الى الادلة فان للاحكام
منا فالى الادلة القطعية اذ الظنية قام على حجيتها دليل قاطع كظاهر الكتاب والخبر الصحيح واصل البراءة
فان الاجماع والسيرة القطعية قاضيان بحجية الاولين والعقل قاض بحجية الاخير هذا فالى ما ورد في
الموارد الثلثة من الاخبار المتظافرة ولا يقدح في انعقاد الاجماع مخالفة الاخبارية في الاول والسيد
وجماعة في الثاني لحصول الاستكشاف لنا بمقالة الاخرين وح فكل حكم دل عليه حجة قاطعة او ما ثبت حجيته
بقاطع كظاهر الكتاب والخبر الصحيح علمنا به وفيما عدا ذلك لا قطع لنا ببقاء التكليف فنعمل باصل البراءة لقطع

العقل

العقل بحجيته حيث لا دليل معلوم الحجية عند العامل به على خلافه لا يقال ان اريد بحجية ظاهر الكتاب والخبر الصحيح في الجملة
سلمنا قطعيتها لكنه لا يجدي في منع حجية ما عداهما وان اريد حجيتهما مطلقا وان عارضهما اجماع منقول او شهرة او
رواية موثقة او حسنة او ضعيفة منجبرة فقطعيتهما ح ممنوعة لعدم مساعدة الاجماع والسيرة على حجيتهما
واما الاخبار فغاية ما يستفاد منها حجيتها في الجملة ورواية الثقلين المتواترة بين الفريقين وان دلت على
جواز التمسك بالكتاب مطلقا لكن شمولها للصور المذكورة ظني ولا دليل على حجيته في المقام اذ المستند على حجية
الظن في الالفاظ انما هو الاجماع وهو ممنوع في محل النزاع مع ان خطاب الحاضرين للمشافهين ولا اجماع على مساواة غيرهم
لهم فيه على الاطلاق لانا نقول الاجماع منعقد على ان وظيفة الغقيه البناء على ما افاده ظاهر الكتاب والخبر
الصحيح ما لم يعارضه ما ثبت حجيته عنده ولا نزاع في صحة هذا الحكم عند العاملين بهما وان تنازعوا في حجية بقية
الطرق وفي تعيين الارجح عند التعارض والاختفاء فان اثبات حجية تلك الطرق اذا كان في حقنا مبنيا
على ثبوت حجية مطلق الظن كما هو المفروض فهو مبني على انسداد باب العلم بما يعلم فيه بقاء التكليف وهو لا يتم
على تقدير حجية ظاهر الكتاب والخبر الصحيح ولنا ايضا ان نتمسك بظاهر رواية الثقلين ونمنع الاجماع على حجيته هذا
الظاهر مردود بان الاجماع لم ينعقد على حجية الظن في الالفاظ باعتبار خصوصيات مواردها بل انما انعقد على
عنوان كلي وهو حجيته في مطلق الالفاظ حيث لا يعارضه ما ثبت صلوحه لمعارضته فمن لم يعول على هذا الظاهر
في مقام فانما هو لعثوره بالمعارض لا لعدم اعتداده بخصوص ذلك الظن في نفسه كما مر الاشارة اليه ونحن حيث
لم نعثر بما يعارضه لانحصار طريق ثبوته عندنا في انسداد باب العلم وقد منعناه لم يكن لنا سبيل الى العدول
عنه ثم على تقدير ثبوت الحكم في حق المشافهين يثبت في حق غيرهم اذ لا قائل بالفصل والجواب ان الجمود على ظاهر الكتاب
على تقدير تسليم حجيته مطلقا لا يجدي في معرفة جميع الاحكام لانه مشتمل على مجملات جملة منها والاجماع المدعى على حجية
الخبر الصحيح ان كان من حيث الخصوص فمم لان كثيرا من العاملين بخبر الواحد يعملون بالاخبار المظنونة الصدق
لا سيما المتقدمين من اصحابنا فان الذي يظهر بالتتبع في كلماتهم انهم كانوا يعولون على الاخبار الصحيحة نعم كانت
عدالة الراوي ووثاقته عندهم من جملة الامارات المفيدة للوثوق وان كان من حيث حصول الظن بصحته لصدوره عوداه
فهو مع عدم جريانه في مقام تعارضه امارة اقوى منه لا مشترك بينه وبين غيره من الادلة الظنية فلا يتم الجمود
عليه فاتضح ان الاجماع على حجية الخبر الصحيح بالخصوص فيثبت الانسداد ويتعين التعويل على الظن في الادلة
مع انه لو تم الاشكال المذكور لثبت المقصد من حجية خبر الواحد في الجملة وان فسد الدليل الا انه كلامنا هنا في

مقابلة من انكر حجية مطلق الظن الوجه الثاني وهو المعروف في السنة المتاخرين ان التكليف بالاحكام ثابت في حقنا
بالضرورة وطريق العلم اليها منسد غالبا كما يشهد به الوجدان فيسقط التكليف بتحصيله فيها فيتعين التعويل
على الظن لقطع العقل به من جهة قربه الى العلم والتعليل الاخير مما لا بد منه وان اهمله بعضهم اذ المقدمات المذكورة
بمجردها لا توجب تعيين العمل بالظن بل الاعم منه ومن غيره فاذا ثبت حجية الظن في الحكم الشرعي ثبت حجية خبر
الواحد فيه لانه من اماراته فان قيل لا نم انسداد باب العلم لامكان العمل بالاحتياط والاتيان بجميع المحتملات
قلنا هذا يؤدي الى العسر والحرج المنفيين عن الشريعة السمحة كما لا يخفى على من له ادنى خبرة بالطريقة فلزم تعيين
الشارع له طريقا امر مقطوع به مع ان ذلك لا يتم حيث يدور الامر بين الوجوب والتحريم كما لو تعارضت الحقوق
وليس من هذا الباب صلوة الجمعة على ما توهم لان حرمتها تشريعية فترتفع حيث يترجح الاحتياط كالصلوة الى
غير القبلة عند تعذر معرفتها لتحصيل العلم بالصلوة اليها اقول انا نريد بهذا الدليل اثبات حجية خبر الواحد
بل على تقدير عدم نهوض دليل اخر عليه كما يظهر من صاحب المعالم حيث اورده في جملة الادلة ولم يلتزم بمقتضاه في
شيء من موارده لاعتماده في الحقيقة على غيره فهو متجه الا ان الكلام حينئذ على تقدير غير واقع وان اريد به اثبات كون
الاعتماد في حجية خبر الواحد في امثال زماننا على هذا الدليل فضعفه ظ لانا نمنع انسداد باب العلم الى الاحكام الشرعية
في حقنا من غير طريق العقل حتى يترتب عليه بعد فرض بقاء التكليف بها وجوب الاعتماد على ما ينصبه العقل في طريقها
من العمل بالظن لعلمنا بعد ملاحظة السمع بان الشارع قد نصب في حقنا ادلة مخصوصة وكلفنا بالعمل بمقتضاها
غاية ما في الباب ان تلك الادلة غير معلومة عندنا على اليقين والتفصيل فيجب علينا الاعتماد في معرفتها على الظنون
الخاصة الناشية منها كما عرفته وجهه مما مر فلم يتم الدليل المذكور وان ثبت من السمع بقاء التكليف بالاحكام
الفرعية بعد انسداد باب العلم اليها ولم يثبت منه نصب طريق مخصوص الى معرفتها لا اجمالا ولا تفصيلا او ثبت
ذلك ولم يثبت بقاء حكمه بعد انسداد باب العلم اليه والاول مخالف لما عرفت بيانه في الوجه الاول والثاني مخالف
لما اجمعوا عليه من بقاء التكليف بالاحكام الشرعية مطلقا بعد انسداد باب العلم اليها مع ان التفصيل بين الاحكام
في بقاء التكليف بها مما لا يستريب في فساده على انا نقول لا علم لنا ببقاء التكليف بالاحكام الواقعية في حقنا
وانما المعلوم بقاؤه عند مساعدة بعض الطرق المخصوصة عليها فعلى من يدعي بقاءه في غير هذه الصورة اقامة
الدليل عليه ولا سبيل الى التمسك باطلاق ادلة الشركة في التكليف لانها لا تفيد العلم بالاطلاق لا سيما في مقابلة
ما اسلفناه وبالجملة فعلمنا بانا مكلفون بالاحكام الفرعية المقررة في الشريعة عند تعذر طريق العلم والطريق

العلم

العلمي اليها لا ينفتح لنا باب الظن اليها بعد علمنا بنصب طرق مخصوصة لمعرفتها الا ترى انا لو علمنا بانا مكلفون في المرافعات
بايصال كل حق الى صاحبه لا يوجب ذلك في حقنا فتح باب الظن في تعيين الحقوق لعلمنا بان الشارع كما كلفنا بذلك
كذلك جعل لنا اليها طرقا مخصوصة وكلفنا بالعمل بمقتضاها كاليد والشهادة واليمين فاذا انسد علينا باب العلم الى
معرفة تلك الطرق لزمنا ان نعمل بالظن لا في تعيين الحقوق بل في تعيين الطرق المقررة لها فان قلت من جملة مباحث الاصول
مسئلة جواز التعويل على مطلق الظن في مباحث الفقه وعدمه بعد انسداد باب العلم فعلى ما قررت من حجية الظن في الاصول
اذا حصل لنا الظن بجواز التعويل على ذلك ثبت ما ذكروه من حجية مطلق الظن في الفقه وبطل ما ذكرته من حجيته في
الاصول قلت اولا لا سبيل الى حصول الظن بذلك بعد تسليم الانسداد لمن سلك جادة الانصاف وترك
طريق التحمل والاعتساف فان الذي يظهر لنا من طريقة اصحابنا قديما وحديثا اقتصارهم على حجية الظنون المخصوصة و
التزامهم باصالة عدم حجية كل ظن لا دليل على حجيته فانا ان لم نقطع من الحاقهم على ذلك بفساد حجية مطلق الظن فلا اقل
من حصول ظن قوي لنا به واما ما ركن بعض متاخري متاخريهم الى هذه الطريقة فمبني على ما عرفت من عدم قيام دليل قاطع
على الاحكام ولا على اثبات ما تنوفي به المقررة من طرقها وقد عرفت ان ذلك متجه عندنا لكنه انما يوجب جواز العمل
بالظن في الطريق وثانيا انه لا ينافي ما قررناه من التعويل على الظن في الاصول مع عدم التمكن من العلم فيها فانا انما
نريد التعويل عليه فيها على قدر الحاجة في الفقه فاذا قدر حصول الظن بهذه المسئلة العامة المورد حصل قدر الحاجة
لاغنائها عن الظن في بقية مباحثها فيكون التعويل في الظنون الفقهية من حيث الظن في الاصول وهو المقصود ثم
انهم اوردوا على البيان المذكور من وجهين الاول ان انسداد باب العلم انما يوجب جواز العمل بالظن
اذا لم يعلم بنصب الشارع حجة طريقا مخصوصا وهو ممنوع للاجماع على حجية بعض الطرق كظواهر الكتاب واصل البراءة و
الجواب ان الطرق المعلومة لا تنهض الا ببعض قليل من الاحكام ولا ريب في بقاء التكليف بما عداها مما لا طريق
قطعيا اليها فيتعين التعويل على الظن في معرفتها او معرفة طريقها على ما مر واجاب بعض المعاصرين بانه يمنع
الاجماع على حجية اصل البراءة مع ورود خبر الواحد في خلافه وفيه نظر يعلم مما مر وهو انه لا كلام في حجية اصل البراءة
حيث لا دليل معلوم الحجية على خلافه وانما الكلام في حجية ما يخالفه من خبر الواحد وغيره الثاني ما ذكره بعض المحققين
وملخصه انا لا نم بقاء التكليف الا حيث يقطع به او يدل عليه امارة تامة على حجيتها قاطع ونمنع بقاءه حيث ينتفي فيه
الامران نعمل فيه باصل البراءة لا لكونه مفيدا للظن فيعارض بالظن الحاصل من خبر الواحد مثلا او الاجماع فيمنع قيامه
في محل النزاع بل لقطع العقل بانه لا تكليف حيث لا قطع ولا ظني ويؤكده ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا

فيما يكون لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة فحكم فيه بجواز الترك على مقتضى الاصل واما حيث لا مندوحة فيه كوجوب الجهر او
الاخفات في التسمية حيث ذهب الى كل فريق ولا يمكن ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير
فيها ولا حرج لنا في شيء منها واعترض عليه بعض المعاصرين بوجوه الاول ان الضرورة قاضية ببقاء التكليف
فيما عدا القطعيات ولو في الجملة فلا يصغى الى المنع المذكور والعمل بالاصل انما يتم حيث لا يقطع ببقاء الاشتغال اصلا
لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا متجه لكن يمكن المناقشة فيه بان ما عدا القطعيات لا سيما الخلافيات منها كما هو الاكثر
ما يمكن ان يؤدي فيه نظر العامل بخبر الواحد او مطلق الظن الى القول بالبراءة لا للاصل بل للادلة الخاصة والظ جواز
التعويل على نظره ح اما لعدم القطع بمخالفة شيء منها للواقع واما لان القطع الاجمالي لا يجدي في دفع ما قام عليه
حجة في الظ لا سيما اذا خرج عن حد الحصر وقد مر ما يؤيد ذلك في مبحث الاجماع المركب وح فيتجه العدول عن العمل
بالاصل ولا بد من ذلك ولا يخفى ما فيه لان الفرض المذكور مما يحيله العادة وان كان ممكنا في نفسه فلا يلزم خلو العدول
عن الفائدة الثاني ان القطعيات امور اجمالية غالبا كالصلوة والحج ولا سبيل الى معرفة تفاصيلها من
اجزائها وشرائطها الا بالظن ولا يجدي العلم ببعض اجزائها وشرائطها للعلم الاجمالي بوجوب امور اخر فيها
مما عداها وكذا الحال في الحكم بين الناس فان وجوبه معلوم بالاجماع وكذا بعض احكامه ككون البينة على المدعي
واليمين على المنكر لكن لا سبيل الى معرفة تفاصيل ذلك من تعيين حقيقة المدعي والمنكر وتعيين البينة وتحقيق
ما يعتبر فيها من العدالة وغير ذلك الا بالظن ويمكن المناقشة فيه ايضا بان دعوى القطع الاجمالي بوجوب غير
الاجزاء والشرائط المعلومة في محل البحث ممنوع لا سيما اذا اختص موضع الشك بالمسائل الخلافية مع انتفائه
ما يؤدي نظر العامل بالظن الى القول بالنفي ولو في اكثر المواضع التي لا قطع فيها بحيث لا يبقى قطع بالتكليف بالنسبة
الى الباقي فانه يمكن الاقتصار في الحكم بين الناس على موارد اليقين ويعمل في غير موارده بما يعمل به العامل بالظن
عند تصادم ادلة الظنون والتردد من الالزام بالصلح او الاحتياط او التخيير وحصر الدفع ما عرفت الثالث
ان الاثم قطعية بمقتضى اصل البراءة ممنوع ولو سلم فمخصوص بما قبل ورود الشرع واما ما بعده فلا لان علمنا اجمالا
بثبوت احكام فيه يمنعنا عن العمل بمقتضاه ولو سلم فانما يسلم حيث لا يعارضه خبر صحيح وان اراد الحكم الظني
الناشيء من جهة الاستصحاب فهو ايضا مستفاد من ظواهر الايات والاخبار ولا دليل على حجيتها بالخصوص مع
انه بعد ورود خبر مفيد للظن اقوى منه وهذا ضعيف اذ التحقيق عندنا ان اصل البراءة من الادلة القطعية
المستفادة من العقل والنقل على الاحكام الظاهرية في حق من لم يقم عنده دليل على خلافه من غير فرق بين ما قبل

ورود

ورود الشرع وما بعده ولا ما بين وجود خبر صحيح على خلافه لم يثبت عنده حجيته وبين عدمه الرابع ان قوله ويؤكده
الخ مدفوع بان تلك عمومات لا يفيد الا الظن بل هي ظاهرة في غير الفروع ودعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حتى
فيما هو محل البحث ممنوع وان تمسك فيه بالاخبار فهي ظنية الشمول للمقام وان فرض التواتر فيها وهذا ايضا ضعيف
لان المورد انما جعل تلك العمومات مؤكدة ومؤيدة لقطع العقل بالبراءة عند عدم الدليل ولم يجعلها دليلا مستقلا
ولو سلم فهي من الادلة الظنية التي قام على حجيتها قاطع اذ الاجماع منعقد على حجية ظواهر الكتاب حيث لا يعارضها
ما يثبت عند العامل بها كونه معارضا وكذا الاخبار وان كانت ظنية الا ان الاجماع منعقد على حجية الظن في
الالفاظ عند عدم ثبوت المعارض وقد مر الاشارة الى ذلك مرارا الخامس ان قوله نحكم بجواز تركه الخ ان اراد
نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا ينطبق على مقصوده لمنافاته ذلك لما ثبت من الشرع يقينا وان اراد
نفيه مع الحكم بالاستحباب فهذا انما يصح بترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده
باصل البراءة وفيه كر على ما فر وان اراد اثبات الرجحان بالاجماع ونفي المنع من الترك بالاصل ليتحقق الاستحباب
ففيه انه على تقدير ان يكون الرجحان الثابت في نفس الامر هو الرجحان الثابت في ضمن الوجوب كما هو احد الاحتمالين
لا جرم يكون الرجحان متقوما بالمنع من الترك فمع نفيه بالاصل ينتفي الرجحان ايضا اذ لا بقاء للجنس بدون الفصل
فكيف يحكم بالاستحباب فاتضح ان غسل الجمعة من قبيل الجهر بالبسملة والاخفات بها على ما زعمه حيث ان الحكم الظني
فيه لا يسوغ مقابلته باصل البراءة وهذا ايضا ضعيف اذ للمورد ان يختار القسم الثالث كما هو الظ من كلامه فيثبت
الرجحان بالاجماع وجواز الترك بالاصل وما زعمه من ان ذلك يؤدي الى بقاء الجنس بدون الفصل على تقدير ان
يكون فصله المنع من الترك مدفوع بان الممتنع بقاء الجنس مع انتفاء فصله الخاص في الواقع لا انتفاؤه مع عدم
ثبوت فصله الخاص الا انه مع عدم ثبوت فصل الوجوب اعني المنع من الترك يستلزم عدمه في الواقع اذ لا تكليف الا
بعد البيان وان اطلق عليه الوجوب والتكليف مجازا او اصطلاحا فان الكلام في المعاني دون الالفاظ فغير لا
خفاء هنا في ثبوت الجنس متقوما باحد الفصلين في الواقع وانما الشك في تعيينه المعتبر في تعقليه وتعلقه فنفي
احدهما بالاصل الذي هو بمعنى في اثبات الآخر بطريق الى التعيين بما يتقوم به الجنس لا رفع لما تقوم به في الواقع
وفيه ان الاصل لا تعويل عليه في التحقيق في الجواب ان العلم بتحقق الرجحان في ضمن احد النوعين واقعا ولو شرطا
فعليته بعلم المكلف به يستلزم بالضرورة تحقق الرجحان بالفعل ظاهرا في ضمن المؤدي اليه طريق المكلف من
الوجوب والاستحباب فاذا اعتبرنا اصل البراءة طريقا الى نفي المنع من النقيض دون الاحتياط طريقا الى اثباته

لا يجب القصد به في الماهيات
التي تم التكليف بها اجمالا عند جماعة
والمتجه على هذا القول اعمال اصل
الاشتغال والاتيان بما يحصل
معه اليقين بالبراءة منه

يثبت الاستحباب لتكامل اجزائه فان طابق الواقع والا فالرجحان الثابت ظاهرا مغاير للرجحان الثابت واقعا ومن
هذا البيان يظهر ان الاستحباب الثابت في المقام حكم ظاهري لا ملفوق بنحو من الواقعي فاتضح ان التمثيل بغسل الجمعة هو
المطابق لغرض المورد حيث اراد بيان طريق التخلص عن العمل بخبر الواحد حيث يدور الامر بين الوجوب والاستحباب
كما لا يخفى السادس قوله فيما لم يكن مندوحة الخ ان اراد التخيير بمعنى الاباحة ففيه ان دليلي القولين متساقطان
بعد التعارض فلا يبقى شيء في مقابلة اصل البراءة حتى يعدل عنه الى الاصل الظني بل الكلام في جريان الاصل
هنا كالكلام فيه حيث لا نص فيه فانه لا معارض للاصل في ذلك الا ادلة الاحتياط وهي مما لا يلتزم به المستدل
ولا المورد وان اراد التخيير في العمل باحد القولين حتى انه اذا اختار احدهما تعين عليه كما في التخيير بين الدليلين
او الرجوع الى المجتهدين فهذا مما لا معنى لاصل البراءة فيه لثبوت التكليف على كل من التقديرين وهذا ايضا ضعيف
اذ للمورد ان يختار الشق الاول ويدفع الاشكال المورد عليه بان كلا من الدليلين وان لم يمكن اعتباره في مقابلة
الآخر فيتساقطان ويبقى الاصل سليما عن المعارض لكن يمكن اعتباره في مقابلة الاصل ايضا فيسقط وتعين
العمل بالاصل وبالجملة فكل من الدليلين ساقط عن درجة الاعتبار باعتبارين معارضته لمثله ومخالفته للاصل
وتمثيل المورد به مبني على اعتبار الثاني مع ان الدليلين المتعارضين قد يكون الظن مع احدهما اقوى ولا يلزم ان
تساقطهما بالنظر الى نفسهما فان قلت العمل بالاصل هنا ينافي العلم الاجمالي بالتكليف قلت للمورد
منع التكليف الفعلي مع عدم التمكن من الوصول وله ان يختار الشق الثاني ويدفع الاشكال المورد عليه بان الغرض
من البيان المذكور ليس طرح ما يقابل الاصل من الدليل الظني والعمل به بل المقصود بيان كيفية التخلص بناء على
التعويل على الظن في مثل المورد المذكور وهذا ظاهر فاتضح مما قررنا ان هذه الاعتراضات غير ناهضة بدفع
الايراد المذكور بل التحقيق في دفعه ما قررناه اولا من ان المقطوع به من الطريقة هو التكليف الفعلي بالعمل بمؤدى
ادلة مخصوصة لا سبيل لنا الى تحصيلها بطريق العلم فيتعين التعويل على الظن فان قلت للمورد ان يقول
لا نسلم انه اذا انسد باب العلم الى معرفة تلك الطرق وجب العمل بالظن لجواز ان يقتصر على وجوب العمل بمقتضى
الطرق القطعية ويعول على اصل البراءة فيما عداها قلنا ان اردت ان الاصل براءة الذمة عن العمل بسائر
الادلة حتى بالاصل فهو غير معقول اذ لا بد في كل واقعة من حكم ولو في الظاهر ولا بد له من دليل يتوصل به اليه
ولا اقل من الاصل وان اردت ان الاصل البراءة عن العمل بغير الاصل في غير تلك المورد فهذا غير سديد اذ
وجوب العمل بالاصل مشارك لوجوب العمل بسائر الادلة في كونه مخالفا للاصل فيبقى الترجيح من غير مرجح

ثم لو

ثم لو قدر الظن بذلك صح التعويل عليه ولا كلام لنا فيه لكنه كما ترى ويمكن دفع الايراد المذكور ايضا بدعوى القطع
بعدم مساعدة الطريقة المتلقاة من صاحب الشريعة على جواز التعويل على الطريق المذكور في مثل هذا الزمان لادائها
غالبا الى تفويت كثير من الاحكام فيخل بمقصوده فلا يبنى على هذا الوجه بالتقريب المذكور اشكال الا ان الاول ان
مقتضاه حجية جميع الظنون المتعلقة بالاحكام وهو باطل للقطع بعدم حجية بعض الظنون من حيث كونه ظنا هنا وهذه
جهة واحدة فان صحت صحت في الكل وان بطلت بطلت في الكل لانها جهة تعليلية فان تمت وجب ان لا تتخلف
عن مقتضاها في موارده واجاب عنه الفاضل المعاصر بوجوه الاول المنع من حصول الظن بالقياس والاستحسان
بعد ما ورد في الشرع من النهي عن العمل بهما وح فلا حاجة الى التخصيص وفيه نظر لان نهي الشارع عن العمل بمقتضاهما
لا يوجب عدم حصول الظن بهما فان الظن امر وجداني يضطر اليه النفس عند حصول اماراته وغاية ما يمكن في توجيهه
انه قد يستكشف من نهي الشارع عن العمل بهما عن وقوع الخطاء في افادتهما غالبا وذلك يوجب الظن بخلاف
مقتضاهما الحاقا له بالاعم الاغلب فينقدح به الظن الحاصل بمقتضاهما للتعارض وهو كما ترى لمنع اصل التعليل
اولا وعدم لزوم التكافؤ ثانيا ولهذا لا يبعد موافقة القياس من قوادح العمل بالرواية ثم انه تمسك في مبحث الاجتهاد
على عدم افادة القياس الظن بما ورد في الاخبار المتواترة من المنع عنه مع ما في بعضها من التعليل بان دين الله
لا يصاب بالعقول لان الحكم الكامنة في الاشياء لا يعلمها الا الله العليم الحكيم وما ورد من ان الله لا يسئل كيف
احل وكيف حرم وبما يرى من جمع الشارع بين المختلفات وتفريقه بين المؤتلفات كما في منزوحات البئر وغيرها
فكيف يكون مجرد المناسبة والمماثلة منشأ لحصول الظن بالقياس ثم اكد ذلك بالاخبار الدالة على ان اول من قاس
ابليس حيث لم يعرف الفرق بين النار والطين وبين آدم ونفسه فقاس آدم بالطين وبما دل على بيان وجه بطلان
القياس من ان القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربعة شهداء مع ان القتل اكبر والبول يوجب الوضوء
مع انه اكبر من المني وصلوة الحائض لا تقضى مع انها اكبر من الصيام وسهم المرأة نصف الرجل في الميراث مع
انها اكثر حاجة واقوى ضعفا الى غير ذلك مما لا يدرك العقل فيه الحكمة والمصلحة ادراكا قطعيا لا يجوز الحكم فيه بالاوهام
البادية التي تزول بملاحظة ما ذكر اقول دعوى ان القياس لا يفيد الظن بالحكم اصلا لنهي الشارع عنه في
مرتبة دعوى بعض الاخباريين قطعية الاخبار سندا ودلالة من جهة امر الشارع بالعمل بها وكلاهما مكابرة يشهد
صريح الوجدان على خلافها وكيف كان فالوجوه المذكورة مدفوعة اما اجمالا فبان العلة في القياس كما قد تكون معلومة
فيعلم بتعدي حكم الاصل الى الفرع كذلك قد تكون مظنونة فيلزم منه ظن ذلك ودعوى ان العلة اما ان تكون معلومة

كالظن الحاصل من القياس والاستحسان

او لا يكون مظنونه وانه لا واسطة بينهما مخالف لما يشهد به الاعتبار الصحيح بان اختلاف مراتب ما يوجب حصول الاعتقاد
قوة وضعفا يوجب اختلاف اثارها فينبعث منه القطع والظن بمراتبهما كما في الحدسيات واما تفصيلا فان النهي عن
العمل بامارة لا ينافي حصول الظن منها وانما ينافي جواز العمل بها الا ترى ان الشارع نهى عن سوء الظن بالمؤمنين ومع
ذلك يحصل الظن به عند وجود اماراته والا امتنع مخالفة هذا النهي ولو كان النهي عن العمل بالظن يوجب عدم حصوله لكان
النهي عن نفس الظن موجبا لذلك بطريق اولى مع ان النهي عن سوء الظن قبل حصوله باعتبار فعل اسبابه المفضية
الى حصوله ثم الى بقائه وبعد حصوله وتقرره دفعه فالنهي عنه باعتبار البناء عليه والعمل على حسبه ولو كان النهي عن
العمل بالظن موجبا لزواله لما تحقق الحكم الاخير واما عن بعض الاخبار فبان منها ما يدل على ان حكم الاحكام خفية
لا يهتدى اليها وهذا منزل على الغالب فان حكم بعض الاحكام مستفادة من العقل والشرع ومنها ما يدل على تطرق
الخطاء والاشتباه الى القياس في موارد عديدة وليس الغرض من بيان تخلف اصابة القياس في تلك الموارد
منع حصول الظن به مطلقا لان مثل التخلف المذكور متحقق في الاخبار بدليل وقوع التعارض فيها الكاشف عن خطأ
احد المتعارضين مع انها لا تخرج بذلك عن افادة الظن في الجملة بل المقصود الرد على ابي حنيفة واشباههم
من العامة القائلين بحجية القياس مطلقا والمقصود ان كثيرا من القواعد لا يعتد بها لابتنائها على حجية الامثلة المذكورة
واضعف منها فلا محيص من الرجوع فيها الى الحجج واما ان بناء الشريعة على الجمع بين المختلفات والتفريق بين
المتفقات فلا اثر له في منع حصول الظن بالقياس والاثر في منع حصول العلم في تنقيح المناط بطريق
اولى والوجدان اقوى شاهد على ذلك الا ترى ان حكم الشارع بتحريم بيع الفضولي يوجب الظن بالمناط المذكور
لسرايتها الى ساير العقود وحكمه بايجاب افضاء الزوجة بالدخول بها قبل التسع لتحريمها عليه مؤبدا او وجوب
الانفاق عليها يوجب الظن بالمناط الموجب لانسحاب الحكم الى غير الزوجة بل والى الكبيرة والى الافضاء
بغير الدخول وربما كان المناط في البعض منقحا الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع في الفقه الاحسن له الثاني
ان التكليف بالايقاع وانسداد باب العلم لا يوجبان العمل بالظن الواقعي الفعلي ولا بما يفيد الظن من حيث كونه مفيدا مع بقاء التكليف م
له مطلقا بما يفيد الظن في نفسه مع قطع النظر عما يفيد خلافه وح يمكن استثناء القياس والاستحسان ونحوهما
الاستثناء اذا تعارضت ساير الادلة اعتبر الظن الواقعي ورجح على غيره وفيه ايضا نظر لان الدليل المذكور لو تم
فانما يدل على وجوب العمل بما يفيد الظن الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا بما له شانية افادة الظن اذ لا فرق في
نظر العقل بين الظن الشاني اذا تجرد عن الفعلية وبين الشك او الوهم فكان الوظيفة الاولية هي العمل بما يفيد

العلم الفعلي

العلم الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا بما له شانية افادة الظن اذ لا فرق في نظر العقل بين الظن الشاني اذا تجرد عن
الفعلية وبين الشك والوهم فكان الوظيفة الاولية هي العمل بما يفيد العلم الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا من شانه
افادة العلم كذا الوظيفة الثانوية المستندة الى انسداد الطريق الى الوظيفة الاولى هي العمل بما يفيد الظن الفعلي
من حيث كونه مفيدا له لا من شانه افادة الظن على انا نقول لو دل الدليل المذكور على حجية ما له شانية افادة الظن
لدل عليه من حيث ان له شانية افادة وذلك لظهور ان هذا الوصف هو المناط والعلة في حكم العقل بحجيته وهذه ليست
جهة واحدة فاللازم عدم اختلاف حكمها باختلاف مواردها فالعدول عن كون الدليل مفيدا للظن الفعلي الثاني
الى الشاني الى الظن الشاني لا يجديه في دفع شيء من الاشكالين ولعل منشاء العدول ان ما يفيد الظن في نفسه
لا بد وان يتجرد حيث يوجد امارة ثبت عدم اعتبارها شرعا فاذا كان مقتضاها مخالفا للامارة لم يثبت على
اعتبارها شرعا صح ترجيح الثانية لامتناع حكم العقل حينئذ بجواز العمل بهما معا مع امتناع حكمه بالتخيير لوجود
المرجح الشرعي في البعض فضلا عن حكمه بترجيح المرجوح والى هذا يرجع محصل الاستثناء فاذا اختلفت الامارات
وانتفى المرجح العقلي فيقدم ما افاد الظن الفعلي على غيره وعلى هذا البيان يلغو اعتباره لعدم اعتبار الحيثية
فيما افاد الظن في نفسه غاية الامر ان يكون هذه الحيثية فيما اختلفت الامارات مقتضية لحجية احدها ولم يثبت
حجية القياس والاستحسان عند موافقتهما للدليل المعتبر بل يلزم منه حجيتهما في نفسهما غاية الامر عدم نهوضهما
بدفع ما يعارضهما كالاصل مع انهم منعوا من حجيتهما على الاطلاق وكذا الكلام فيما عداهما من الادلة التي ثبت
عدم اعتبارها شرعا كخبر الفاسق عند من يقول به الثالث انا نمنع انسداد باب العلم بالنسبة الى مورد
القياس ونحوه لانا نعلم حرمة العمل بمؤداه فيعلم ان حكم الله غيره وان لم يعلم اي شيء هو ففي تعيينه يرجع الى ساير
الادلة وان كان مؤداها نفس مؤداه يعني ان الظن القياسي مثلا اذا اقتضى حكما من الاحكام فذلك الحكم
مطلقا من حيث كونه مؤدى القياس وان كان صحيحا من حيث كونه مؤدى دليل اخر وح فلا يتوجه المذكور بالنسبة
اليه لعدم انسداد باب العلم فيه وفيه ايضا نظر لانه ان اراد العلم ببطلان الحكم من حيث كونه مؤدى القياس
العلم ببطلان نفس الحيثية اعني تادية القياس كما هو الظاهر من بيانه فهذا راجع الى العلم بعدم كون القياس حجة
ولا مدخل له في دفع الاشكال كيف ومبنى الاشكال على العلم بعدم حجية القياس وان اراد العلم ببطلان نفس
المؤدى فهو غير معقول مع تجويز صحته لقيام دليل اخر الرابع المنع من ثبوت حرمة العمل بالقياس مثلا مطلقا
حتى في زمن انسداد باب العلم اقول ان اراد مجرد المنع من كون تحريم العمل بالقياس في زمن انسداد باب

العلم مزود بانه تسليمه لا يجدي في دفع الاشكال اذ يكفي في وروده ثبوت التحريم ولو بالدليل وان اراد المنع من
حرمة العمل بالقياس هنالك كما هو ظاهر كلامه بل صريحه فهو عند اصحابنا الامامية غلط واضح وخطاء فاحش قد صدرت
مثل هذه المقالة الواهية عن ابن الجنيد فنقل ان الشيعة تبرئت منه حتى انه لم يستطع المقام بينهم فخرج من بلادهم
ثم استبصر وتاب ورجع اليهم وبالجملة لا ارتياب احد من اصحابنا في بطلان العمل بالقياس والاستحسان ما دامت
الادلة المعهودة من الكتاب والكتب الاربعة وغيرها موجودة يمكن المراجعة اليها وان قدر ان شيئا منها ليس
بقطعي ومنع قيام ضرورتهم على ذلك مكابرة جلية لا يليق بالالتفات اليه واما تنزيله للاخبار الدالة على حرمته
العمل بالقياس على المنع عن التشريع والبدعة والاستقلال والحكم لاقتضاء العلة ذلك لا لان الشارع حكمه
كذا لاجل العلة كما في العمل بالخبر ففيه ما فيه اقول ـــ بل التحقيق في الجواب ان يقال ان انسداد باب العلم وبقاء
التكليف انما يقتضي حجية الظنون التي لا دليل على عدم حجيتها عند الانسداد من حيث انها ظنون لا دليل على
عدم حجيتها كما عرفت وهذا يطرد في جميع موارده وبالجملة فالعقل انما يحكم على العنوان الخاص لانه يحكم على العنوان
العام ثم يطرء عليه التخصيص والذي يكشف عن ذلك ان العقل لا يحكم بمجرد انسداد باب العلم وبقاء التكليف
بجواز العمل بكل ظن حتى بالظنون التي علم عدم جواز التعويل عليها ولو بعد انسداد باب العلم بل بما عدا ذلك من
الظنون المحتملة الحجية ومن هنا يظهر ان القائل بحجية الظن المطلق انما ينبغي ان يقول بحجية اقوى الامارات
التي لا دليل على عدم حجيتها سواء افاد الظن الفعلي مطلقا او بعد قطع النظر عن معارضه ما ثبت عدم الاعتداد بمعارضته
واعلم انا لو التزمنا بانسداد باب العلم الى الاحكام مع بقاء التكليف بها فلا محيص اما ان نقول بان قضية ذلك
عقلا وجوب العمل بالظن فيها واقعا وحينئذ فيمتنع المنع من العمل ببعض الظنون كالظن القياسي وشبهه وان
قلنا بان قضية ذلك وجوب العمل بالظن ظاهرا لم يمتنع المنع من العمل ببعض الظنون لقيام دليل على المنع كما في
الاحكام العقلية الظاهرية كالبراءة وشبهها وقد عرفت مما حققنا ان حكم العقل بحجية الظن هنا حكم ظاهري
فلا اشكال في المنع من العمل بالقياس وشبهه فيرجع في مورده بحكم العقل الى الاقرب الى الواقع ولو مع قطع
النظر عن القياس مثلا وان لم يكن ظنا فعليا ويظهر من الاستشكال الفاضل المعاصر في اخراج ظن القياس
والتجائه الى منع حصول الظن منه تارة ومنع بطلان حجيته اخرى ونحو ذلك من الوجوه المتقدمة توهم للوجه الاول
وهو كما ترى وكيف كان فالمعتبر على الاول كل امارة مفيدة للظن وعلى الثاني كل امارة اقرب من الامارات التي
لا دليل على عدم حجيتها في النظر الى اصابة الواقع بعد الاغماض عما يشكل امارة مفيدة عدم حجيته سواء افاد الظن

اولا والفرق بين ان يعتبر الامارة على احد هذين الوجهين وبين ان يعتبر على وجه التعبد ان الامارة المعتبرة على
وجه التعبد لا يعتبر فيها افادتها للظن ولا كونها اقرب في النظر الى الواقع وان فرض حصوله فليس الحكم بالحجية منوطا
به بل كان من المقارنات الاتفاقية كما في العمل باصل اصالة البراءة والاستصحاب بخلاف الامارة المعتبرة على احد هذين
الوجهين فان حجيتها منوطة بالوصف المعتبر فيها من الظن والاقربية ومن هنا يتضح ضعف ما ظنه المعاصر المذكور
حيث زعم ان القول بحجية الفتوى في حق المقلد تعبدا ناش مما اشتهر بين الاصحاب من عدم جواز تقليد الميت فان
قول الميت قد يفيد الظن فلا يحصل من فتوى الحي فيكون الرجوع اليه تعبدا لعدم اناطته بحصول الظن وان
ذلك بين في احتجاج بعض الاصحاب على تقديم الافضل والاورع بكونه ارجح واقوى من المفضول ووجه ضعفه انه
لا يكفي في كون امارة تعبدية عدم اناطة حجيتها بحصول الظن الفعلي منها بل يعتبر مع ذلك عدم اناطتها بالاقربية
في نظر العامل كما عرفت والمنع من قبول قول الميت انما يوجب عدم الاناطة بالظن الفعلي لا بالاقربية بل التحقيق ان
~~المنشاء في ذلك ما تقرر من قيام الاجماع والضرورة ودلالة الكتاب والسنة على وجوب رجوع الجاهل الى العالم من~~
~~غير اناطة بوصف الظن او الاقربية~~ بل التحقيق ان المنشاء في ذلك ما تقرر من قيام الاجماع والضرورة ودلالة
الكتاب والسنة على وجوب رجوع الجاهل الى العالم من غير اناطة بوصف الظن او الاقربية في نظره هذا مع اتحاد
المفتي موضع وفاق واما مع تعدده واختلافهم في الافضلية والاورعية فربما يوهم كلام بعضهم انه يأخذ بما هو
الاقوى والارجح في نظره في اصابة الحكم وان قول الافضل والاورع وهذا مع بطلان كليته كما لا يخفى لا ينافي
كونه تعبديا بالمعنى الذي ذكره اذ لا يلزم من تقديم الاقوى والارجح من اقوال المفتين اناطته بالظن الفعلي
احتمال ان يكون المراد كون قول الافضل والاورع اقوى وارجح في لحوق حكم الحجية له فلا ينافي في كونه تعبديا اصلا
بل يكون الترجيح ح تعبديا كاصل التقليد كما في تقديم بعض البينات على بعض عند التعارض فان وجوه الترجيح
فيها تعبدية كاصل حجيتها ثم ان قلنا بان حجية خبر الواحد تعبدية مطلقة فلا كلام وان قلنا بان حجيته ليست تعبدية
فقد استشكل الفاضل المذكور من جهة منافات ذلك لعدم حجية القياس اذا لم يفد الخبر الظن وافاده
القياس فان القول بان الخبر حجة وان لم يفد الظن قول بحجيته تعبدا واجاب عنه ولا يمنع افادة القياس الظن
لا سيما اذا عارضه خبر وثابتنا بانا لا نعمل ح بالخبر ولا بالقياس لحرمة العمل بهذا وعدم حصول الظن بذلك
بل نعمل بالاصول والقواعد فنحكم بالتخيير ح ولو اخترنا العمل بما هو مقتضى القياس فليس من جهة انه مقتضاه بل لانه
احد طرفي التخيير اقول ـــ عدم حجية خبر الواحد تعبدا بناء على حجيته لا يوجب ان يكون حجيته لحصول الظن الفعلي به

بر خاصة بل الاعم منه ومن الظن الشأني ففي الوجه المذكور لو لم يكن احتمال ثالث بان كانا على طرفي النقيض او كان
الاحتمال الاخر معلوم البطلان قدم الخبر على القياس بانه لو لوحظ في نفسه وجرد النظر عن القياس كان مفيدا للظن
ولو كان هناك احتمال اخر لامارة اخرى معتبرة قدم الاقوى منهما ومع التكافؤ بني على التخيير بينهما ولا يلتفت
الى القياس على التقديرين لان ما ثبت عدم حجيته ينزل وجوده منزلة العدم في عدم الاعتداد به واما الوجهان اللذان
اجاب بهما فهما بمكان من الضعف اما الاول فقد مر ما فيه واما الثاني فلانه ان بني على ان قضية الانسداد حجية
كل ظن فعلي واقعا فهذا ينافي القول بعدم حجية القياس المفيد للظن وان بني على حجيته ظاهرا كما مر في الوجه الثاني
من الوجهين فقد عرفت ان مقتضاه اعم من الظن الفعلي والشأني الاقرب اليه مع بعد فيه فيجب على هذا التقدير ان
يعمل بالخبر ويترك القياس لو ادعى ان مقتضاه حجية الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته خاصة بحيث ينتفي
ينبغي على التخيير ولا يعتبر الظن الشأني فضعفه ظ لانه اذا كان في مقابل الظن الفعلي الغير المعتبر امارات واخبار
متعارضة مختلفة بالقوة والضعف فان التزم بالتخيير بين الكل لزمه الحكم بمساواة المرجوح مع الراجح وقد كان
مبنى الدليل العقلي على خلافه وان اعتبر التخيير بين مؤدى القياس واقوى تلك الامارات خاصة ففيه ان الظن القياسي
بعد دلالة الدليل على عدم اعتباره يتساوى وجوده وعدمه فكيف يرجح مؤداه على المورد الذي دل الامارة
الضعيفة عليه وايضا لو فرض معارضة الامارة الضعيفة مع القياس فلا بد من التزام التخيير فيه ايضا فلا وجه لعدم
اعتباره عند معارضة الامارة الاقوى معها الثاني انه لو تم ما ذكره لزم من ثبوته نفيه وذلك لان قضيته حجية
كل ظن لم يثبت عدم حجيته من الشرع بالخصوص والمظنون من الطريقة المتداولة بين الاصحاب عدم حجية كل ظن
لم يثبت حجيته بالخصوص وبعبارة اخرى قضيته ما ذكره اصالة حجية الظن بعد انسداد باب العلم والمظنون من
الشريعة اصالة عدم حجية كل ظن بعد انسداد باب العلم وذلك لان طريقة اصحابنا قديما وحديثا جارية على
اقامة الدليل على حجية كل ظن عولوا عليه وركنوا اليه ولم يكتفوا فيه بمجرد كونه ظنا لم يقم دليل على خلافه نعرف
ذلك منهم بالتتبع في مظان كلماتهم ومطاوي مباحثهم وهذا ان لم يفدنا القطع باصالة عدم حجية الظن
بعد انسداد باب العلم فلا اقل من ان يفيدنا الظن بذلك لكونها شهرة قريبة من الاجماع معتضدة بعموم الايات
والروايات الدالة على عدم جواز التعويل على الظن مط وح فان كان الاصل في كل ظن ان يكون حجة كان الاصل
في كل ظن ان لا يكون حجة واما ما زعمه بعض المعاصرين من ان المعلوم من طريقة الفقهاء العمل بكل ظن لم يقم دليل
على خلافه فان اراد به ضعفا انما كما هو الظاهر فوجه المنع اليه جلي كما يظهر من تعرضهم لشروط قبول خبر الواحد اذ لو كان

العبرة

العبرة بافادة الظن لما كان لذكر تلك الشروط والحكم بعدم جواز العمل بفاقدها على الاطلاق وجه لظهور ان الظن
لا يدور مدارها واضعف من ذلك تنزيله لتعرضهم للبحث عن حجية خبر الواحد بالخصوص على ان الغرض اثبات حجيته عند
عدم انسداد باب العلم او التنبيه على عدم قيام دليل على عدم حجيته بالخصوص كالقياس اذ لا خفاء في ان مساق
كلماتهم واحتجاجاتهم ومباحث المقام مما لا يساعد على ذلك بل التحقيق في الجواب على مذاقهم ان البرهان المذكور على اصالة
حجية الظن مفيد للعلم بها فيمتنع حصول الظن بخلافه من امارة لامتناع تعلق العلم والظن بطرفي النقيض واما ان
اصحابنا لم يعولوا على هذا الاصل في الاحكام فان ثبت فلا بد ان يكون ذلك لتمكنهم من العلم او الطريق العلمي اليها
والتقدير في حقنا عدم التمكن من العلم فلا يكون حكمنا مساويا لحكمهم هذا ولا يخفى ما فيه مما مر في الوجه الاول الحادي عشر
ما استدل به جماعة منهم وغيره وهو ان خبر الواحد مفيد للظن فلو لم يجب العمل به لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو ظ
البطلان يعني على تقدير عدم وجوب العمل بالظن يلزم جواز الاخذ بالموهوم الذي هو الطرف المرجوح في النظر واختياره
على الظن الذي هو الطرف الراجح في النظر وترجيح المرجوح على الراجح قبيح بالضرورة ولا يخفى ان هذا الدليل بظاهره
ظاهر الفساد للقطع بان الشارع لم يعتبر كثيرا من الظنون في الموضوعات والاحكام فكيف يقال بكون الاخذ بغير
المظنون قبيحا مط فالوجه ان يجعل مبنيا على ما عدا المقدمة الاخيرة اعني اقربية الظن الى العلم من غيره من المقدمات
المذكورة في الدليل المتقدم فاصل التقرير هكذا التكليف بمؤدى الادلة او بالاحكام ثابت بالضرورة وطريق العلم اليها
منسد كما يشهد به الوجدان فيسقط التكليف بتحصيله لامتناع التكليف بغير المقدور فيجب التعويل على الظن
المستفاد من خبر الواحد والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو ظاهر البطلان فتكون المغايرة بين الدليلين
بمجرد المغايرة في احدى المقدمات اقول ان هذا الدليل المذكور على حجية الظن في الادلة استقام وكان
قريبا من الوجه الذي قررناه وان قرر دليلا على حجية الظن في الاحكام اتجه عليه ما اوردناه على التقرير الثاني
فان قيل لا نسلم ان ترجيح المرجوح في النظر على الراجح فيه قبيح وانما المسلم قبح ترجيح المرجوح بمعنى القبيح على الراجح
بمعنى الحسن وليس المقام منه على انه لو صح ذلك لادى الى وجوب العمل بالظن مط وان عارضه دليل شرعي اذ القواعد
العقلية لا تقبل التخصيص مع انه معلوم الفساد قلنا اما المنع المذكور فمكابرة فان الضرورة قاضية في الفرض
المذكور برجحان العمل بالطرف الراجح من حيث كونه طرفا راجحا على العمل بالطرف المرجوح من حيث كونه طرفا مرجوحا
واما النقض بصورة المعارضة فمدفوع بان حكم العقل بذلك ليس على الاطلاق بل مقصور على مورد يقطع ببقاء
التكليف فيه وينقطع عنه طريق العلم السمعي بالكلية ومثل هذا لا يعقل فيه معارضة دليل شرعي هذا وبعض المعاصرين

بعد ان فسر الترجيح فی عبارة الدلیل بالاختیار قال والمرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حکم اسراو العمل بمقتضاه
والراجح عبارة عن القول بان المظنون حکم اسراو العمل بمقتضاه ومبدء الرجحان فی الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنی
استحقاق فاعله المدح والذم والمعنیان المذکوران للقول والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل وبالراجح حسن ووجه ان الاول
یشبه الکذب بل هو هو بخلاف الثانی ولایجوز ترک الحسن واختیار القبیح انتهی ملخصا اقول ملخصا اقول
ولایخفی مافی تاویله مع ضعف تعلیله اما الاول فلان تفسیر المرجوح والراجح بالقول والعمل لیس علی ماینبغی بل
الوجه اعتباره فی الترجیح فان الاختیار کما یکون بالقول کذلک یکون بالرای والعمل ثم تفسیره الرجحان الذی هو مبدء
لاشتقاقهما بالاستحقاق فاعله المدح والذم غیر سدید لان هذا المعنی مبدء لاشتقاقهما بمعنی اخر ومنه المرجوح فی
قوله الفتوی والعمل بالموهوم مرجوح والفرق واضح ثم عطفه الذم علی المدح فی تفسیر الرجحان لایتم الا بتعسف
واما الثانی فلانه مع اختصاصه بالقول مدفوع بان المشابهة علی تقدیر تسلیمها لاتقتضی المشارکة فی الحکم والعینیة
ممنوعة فان العبرة فی الصدق والکذب بموافقة الواقع ومخالفته دون الاعتقاد فان قلت نعم لکن المدار فی
الاتصاف بالحسن والقبح علی الاعتقاد قلت کلا ثم حسن القول المظنون الصدق وانما المسلم حسن القول
المعلوم الصدق هذا وقد یعترض علی الدلیل المذکور بانه انما یتم اذا ثبت وجوب الافتاء او العمل عند عدم القطع
وهو ممنوع اذ لادلیل علیه عقلا ولانقلا والاجماع المدعی علیه ممنوع لمخالفة الاخباریین فیه ومصیرهم الی وجوب
التوقف والاحتیاط وضعفه واضح اذ وجوب الافتاء عند عدم القطع علی التفصیل الآتی والعمل ضروری
ومخالفة الاخباریین غیر قادحة فانهم یدعون حصول القطع بالاخبار المدونة فی الکتب الاربعة وینبهون
علی فساده بما لامزید علیه وعلی تقدیر عدم حصول القطع بها فلا انهم یخالفون فی وجوب العمل بالآحاد ولو
فی الجملة وعلی تقدیر مخالفتهم فهم محجوجون بالاجماع والضرورة ووجوب التوقف ان کان بالنسبة الی الحکم
الظاهری فغیر معقول مع انه لایجامع القول بوجوب الاحتیاط وان کان بالنسبة الی الواقع فغیر مفید والالزام
بالاحتیاط مع انه قد یتعذر فی بعض الموارد حرج وضیق فینافی مادل علی نفیهما عن الشریعة مع انه لاقطع
بالبراءة من وجوب الافتاء وتعلیم الاحکام بالاحتیاط وترک الافتاء بخلافه بالکلیة ان لم یقطع بعدمها
فلایکون التعویل علی الاحتیاط قطعیا ایضا **الثانی عشر** ان مخالفة الخبر الواحد مظنة للضرر والاحتراز
عن الضرر المظنون واجب فیجب العمل بمقتضاه وقد اورد علیه تارة بمنع الصغری لان علمنا بان الشارع لم
یکلفنا بما لانتمکن فیه من تحصیل العلم یؤمننا من الضرر واخری بمنع الکبری لان ظن الضرر یقتضی اولویة

محافظة علی الاحتیاط دون وجوبه ولو سلم فانما یسلم فی العقلیات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل
الشرعیة المتعلقة بامر المعاد فان العقل انما یستقل بالاول دون الثانی والجواب اما عن الاول فبان الدلیل مبنی علی انسداد
باب العلم وبقاء التکلیف بالاحکام وحینئذ فلانسلم بعدم التکلیف فیما لانتمکن فیه من العلم هذا اذا ارید به العلم
الابتدائی واما اذا ارید به العلم فی الجملة ولو من جهة کون الطریق علمیا ولو ظاهریا فالایراد المذکور مما لامرجع له
لظهور انا لانعلم بعد انسداد باب العلم الی الاحکام ببقاء التکلیف بها فی حقنا مطلقا بل بشرط مساعدة طریق الینا
نعلم بحجیته ولو بملاحظة انسداد باب العلم فیتوقف ثبوت الضرر بمخالفة المظنون وجوبا او تحریما علی ثبوت حجیة الظن
بذلک عندنا فاذا توقف ثبوت حجیة الظن بذلک عندنا علی ثبوت الضرر کان دورا وعن الثانی بان العقل
یستقل بوجوب دفع الضرر المظنون مطلقا علی انه لو ثبت الجواز فی المقام ثبت الوجوب اذ لاقائل بالفصل ومنع
استقلال العقل بامر المعاد غیر مسموع مع انه یکفی فی المقام مجرد ظنه وانکاره مکابرة ثم لایذهب علیک ان
هذا الدلیل لو تم لاقتضی التعویل علی الظن فی الادلة ولکنهم قرروا الدلیل المذکور علی حجیة الظن فی الاحکام ویعرف
مافیه مما مر ثم یرد علی هذا الدلیل وسابقه ما مر من الاشکالین والجواب الجواب واعلم ان بعض المعاصرین زعم ان
الدلیل العقلی الدال علی حجیة الظن بعد انسداد باب العلم ونحوه انما یثبت ماهو المطلوب من القول بحجیة خبر الواحد من الادلة
المتقدمة لان تلک الادلة انما یدل علی حجیة المراد بخبر الواحد لانه المتبادر من النبأ والانذار وهو المستفاد
من الاجماع دون مایفهم من لفظ الخبر وفیه نظر لان النبأ والانذار یصدقان علی مایستفاد من کلام المنذر
المنبئ سواء کان بطریق النص او الظهور والاجماع منعقد علی حجیة ظواهر الالفاظ عند خلوها عن المعارض
کما مر واعلم ایضا ان الادلة المتقدمة علی حجیة خبر الواحد لیست متحدة المفاد فان منها مایقتضی حجیته تعبدا
کالآیات والاخبار ومنها مایقتضی حجیته فی الجملة کالاجماع والسیرة وزعم الفاضل المعاصر ان آیة النبأ ماکان منه
مفیدا للظن الفعلی او الشأنی وماکان حجیته مظنونا من الادلة المحتملة للحجیة کدلیل الانسداد ومنها مایقتضی حجیته
فی الجملة کالاجماع والسیرة وزعم الفاضل المعاصر ان آیة النفر وآیة النبأ تدلان علی حجیة الخبر المفید للظن
من جهة افادته له وفساد هذا الوهم فی آیة النفر واضح واما فی آیة النبأ فلانها ان کان فیه نوع خفاء نظرا
الی ان الظاهر قبول خبر الفاسق فیها بالتبین وهو طلب ظهور الحال فیصدق علی المظنون لصدق الظاهر علیه ولیس
لاریب ان خبر العادل لایفید غالبا الا الظن وقد دل مفهوم الآیة علی قبوله فیکون المراد بالتبین فی خبر
الفاسق ما یبلغ درجة خبر العادل فی افادة الظن ولیس تعلیل الامر بالتبین باصابة قوم بجهالة بدلا علی قبول

لان الانذار عبارة عن الاخبار باصابة المکروه والحذر عبارة عن الاجتناب عنه وهما معان للشک بل الوهم ایضا منه

خبر الفاسق المفيد للظن اذ لا جهالة على تقديره اذ الظان للشي ليس بجاهل به ولفظ التعليل مخافة ان تصيبوا ولا
خوف على تقدير الظن وفساد هذه الخيالات مما لا يكاد يخفى على من له ادنى انس بالعلم لكن لا باس بالتنبيه عليه
فنقول اما فساد الاول فلان التبين حقيقة في طلب العلم لا لطلب الظن ولهذا يصح ان يقال ما تبين عندي
هذا الامر ولكني اظنه فينفي التبين حقيقة مع اثبات الظن وكذا لفظ البيان والبينات والمبين ونحو ذلك
وكذا الظن والظهور واطلاق الظاهر على الظني اصطلاح مستحدث ولو سلم ان مفهوم الظاهر معنا المساوات
بين المفهومين واما الثاني فلان الاية على تقدير دلالتها بالمفهوم على حجية خبر العادل لا دلالة لها على ان
حجيته من جهة افادته للظن حتى يتعدى الى خبر الفاسق المفيد له بل التعبد كالايات الدالة على حجية الشهادة
ومما يؤكده ان خبر الفاسق غالبا يفيد الظن كخبر العادل وان كان اقل بالنسبة اليه ومع ذلك فلا وجه لاطلاق القول
بحجية خبر العادل وعدم حجية خبر الفاسق بل كان ينبغي ان يقال ان جائكم خبر لا يفيد الظن فتبينوا وما يفيد
هذا المفاد واما الثالث فلان الجهل نقيض العلم فالظان جاهل قطعا كالشاك والمتوهم ولا يرد ان خبر
العادل لا يفيد العلم غالبا فعلى تقدير اعتبار المفهوم لا يستقيم التعليل بجهالة في خبر العادل ايضا لان العمل به
المعتبر شرعا عمل بالعلم حكما وان كان بالنسبة الى الظاهر كالعمل بالشهادة ونحوها فلا يجري فيه التعليل اعني العمل
بجهالة واما الرابع فلان التقدير كراهة ان تصيبوا وتقدير المخافة غير مناسب للمقام ونعم لو تم ان اجتناب
العلاج مغيرة لحجية الخبر المفيد للظن الفعلي وهو ليس كما ترى لان تلك الاخبار ان نزلت على ظاهرها
كان المستفاد منها الترجيح باحدى الامارات المذكورة فيها تعبدا واين هذا من دعوى دلالتها على حجية
خبر الواحد من حيث افادته للظن وان نزلت على ان المقصود منها ترجيح الاقوى من المتعارضين فتلك الروايات
ونظائرها بهذا لا يقتضي حجية ما يفيد منها الظن الفعلي من حيث افادته له فضلا عن افادة ذلك بالنسبة
الى الاخبار الغير المتعارضة لان الخبرين المتعارضين اذا عارضهما امارة غير معتبرة كالقياس اندرجا في
عموم تلك الاخبار في وجوب الاخذ بما هو اقوى منهما مع عدم افادة شيء منهما الظن الفعلي **حجة المانعين**
امور **الأول** الايات التي تضمنت النهي عن اتباع الظن والذم عليه كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
فان العموم يتناول المقام ايضا وقوله جل شانه ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله
عز ذكره وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك من الايات الدالة على عدم جواز التعويل على الظن ووجه
ان الاخبار الاحاد لا يفيد الا الظن على ما هو المفروض في محل البحث فيندرج في الظن المنهي عن اتباعه والجواب

حجة المانعين
الاول

والجواب اما اجمالا فهو ان هذه الايات على تقدير تسليم دلالتها على حرمة العمل بالقياس بالظن انما تتناول الظن الحاصل
من خبر الواحد بالعموم او الاطلاق فهي معارضة بالايات التي دلت على جواز العمل بخبر الواحد بالخصوص فيتعين تخصيصها
وتقييدها بها فان قيل النسبة بين الايات الواردة في المقامين عموم من وجه لان الايات الدالة على قبول خبر الواحد
يتناول الخبر المفيد للعلم وغيره كما ان الايات الدالة على حرمة العمل بالظن يتناول الظن الحاصل من خبر الواحد وغيره
فيبقى ترجيح تخصيص الثانية بالاولى مجردا عن المرجح قلنا لا خفاء في ان خبر الواحد غالبا لا يفيد العلم فتنزيل الايات
الدالة على حجيته مطلقا على صورة افادته للعلم تنزيل لها على الفرد النادر بخلاف العكس وكفى بمثله مرجحا في مثل المقام
مضافا الى الادلة السابقة سلمنا لكنهما يتكافئان فيتساقطان فيبقى بقية الادلة سليمة عن المعارض سلمنا لكن تناولها
لجميع الازمان والاحوال من باب الظهور دون القطع ومثله لا يصلح لمعارضة ما اصلناه من الادلة القاطعة على حجية
الظن عند انسداد باب العلم فيتعين تخصيصها بها والتحقيق ان لا معارضة بين تلك الايات لان ما دل منها على
جواز العمل بخبر الواحد لم يدل على جوازه من حيث كونه مفيدا للظن بل هي من حيث كونه خبرا واحدا وما دل على
~~عدم جواز العمل بالظن انما يدل على عدم جواز العمل به من حيث كونه ظنا لا من حيث جزئيه بالظن انما يدل على عدم~~
جواز العمل به من حيث كونه ظنا لا من حيث كونه خبرا واحدا فلا منافاة بين حرمة التعويل على الظن الحاصل من
خبر الواحد وبين جواز التعويل عليه نفسه كما في الشهادة واخبار ذي اليد ونحو ذلك فان التعويل على الظن الحاصل
منها تشريع محرم وعليها من حيث انفسها واجب معتبر واجاب بعض المعاصرين بان مفاد هذه الايات حرمة
العمل بالظن سلمنا فان صح لزم منه حرمة العمل بها ايضا لان مفادها لا يزيد على الظن وما يلزم من وجوده عدمه
فهو محال وفيه نظر لان المتبادر من النهي عن العمل بالظن على تقدير كونه ظنيا النهي عن العمل بما عدا هذا الظن مع
ان تعميم حكمه الى نفسه يوجب اللغو الممتنع صدوره عن الحكيم على ان المقصود ليس منع حجية كل ظن بل الظن الغير
الكتابي او الظن الحاصل من خبر الواحد لقيام الاجماع على حجية الظن المستند الى ظاهر الكتاب في حق المجتهد حيث لا
يعارضه ما ثبت حجيته عنده كما هو الشأن في كل حجة ظاهرية واما تفصيلا فنقول الحكم في الاية الاولى مخصص
بالنبي وتعميمه الى غيره يستدعي دليلا وهو في المقام منتف ويمكن دفعه باية التأسي مع ان عموم الاية مبني
على ان يكون ما موصوفة لا موصولة وهو غير معلوم ذكره بعض المعاصرين وهو ضعيف لان الامر على التقديرين
ليس بقيد العموم لان عموم الموصول افرادي لا مجموعي وايات الذم انما وردت في حق الكفار حيث عولوا على الظن في

فاصول دينهم فلا يدل على تعميمه الى الفروع والفرق بين المقامين غير خفي فالمتأمل ويمكن دفعه بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد مع ان بعض الآيات ظاهرة او صريحة في الاحكام كقوله جل شانه قل آلذكرين الى قوله نبئوني بعلم ان كنتم صادقين وقوله عز ذكره قل ان الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون وقوله تبارك اسمه قل انما حرم ربي الفواحش الى قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك والمراد بالعلم في الآية الاخيرة ما يتناول الظن لشيوع اطلاقه عليه لا ما يختص باليقين وبهذا يجاب عن الآية الاولى ايضا ونظائرها لاختلاف الظن فلا يصار اليه الا بقرينة وقد يجاب عنها بان الخطاب فيها شفاهي فلا يتناولنا ولغير الحاضرين لمجلس الخطاب او غير الموجودين في زمن الخطاب الا بالاجماع وثبوته ممنوع في محل النزاع ويمكن دفعه بالتمسك في تعميم الحكم بالروايات الدالة على عمومها على التعميم ان ثبت خروجها عن حد الآحاد لئلا يؤدي حجيتها الى عدم حجيتها ويمكن الجواب ايضا بان هذه الآيات انما تدل على حرمة العمل بالظن الذي لا قاطع على حجيته اذ العمل بالظن الذي قام دليل قاطع على حجيته راجع عند المحقق الى العمل بذلك الدليل القاطع فاذا دلنا امارة قام على وجوب العمل بها قاطع على حكم واقعة فاتباعنا لها اتباع للقطع وقولنا بمقتضاها قول بما نعلم ويؤيد ذلك في الآية الثانية انها وردت ردا على الكفار في اتباعهم الظن ولا ريب انهم كانوا يتبعون ظنونا لا قاطع لهم على حجيتها مع انه لا معنى لذمهم على اتباع الظن المقطوع بوجوب اتباعه ولهذا الكلام وبعض ما مر مزيد بيان يأتي في مبحث الاجتهاد **الثاني** الاخبار الدالة على حرمة العمل بغير العلم كالموثق اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي آخر لا يسعكم فيما ينزل بكم ما لا تعلمون الا الكف عنه الحديث وفي الحسن ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون الى غير ذلك والجواب ان هذه الاخبار على تقدير تسليم تواترها بالمعنى انما تدل على تحريم القول او العمل بغير العلم ولا ريب ان العمل بما قام على جواز العمل به قاطع عمل بالعلم وان لم يكن في نفسه مفيدا للعلم كما في العمل بالشهادة واخبار ذي اليد ونحو اللفظ وغير ذلك وقد بينا الادلة المفيدة للعلم بجواز العمل بخبر الواحد فلا يندرج تحت عموم هذه الاخبار **الثالث** الاجماع حكاه السيد في جواب المسائل التبانيات فقال انا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب

الى انه يستحيل من طريق العقول ان يتعبدنا الله بالعمل بالاخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها بالبحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم واجيب في الذريعة عن التمسك بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية يدفعون ويقولون انما عمل باخبار الآحاد المتأمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوا لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك كذا نقل عنه في لم والجواب ان الاجماع المدعى على ذلك غير متحقق عندنا ان لم نقل بتحققه على خلافه ونقل السيد له غير خارج عن كونه خبرا واحدا ففي التعويل عليه نقض لدعواه على ان حكايته معارضة بحكاية الشيخ الاجماع على خلافه حيث قال في العدة على ما نقل عنه واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان مرويا عن النبي صلعم او عن واحد من الائمة عم وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجتمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون حتى ان احدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلعم ومن بعده من الائمة عم الى زمان الصادق جعفر بن محمد عم الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو ثم قال فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان من المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الآخر قيل له المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما يكون راويه منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا ايضا الفرق بين ذلك وبين القياس ايضا وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد

يجري مجرى العلم بالقياس وقد علم خلافه في ذلك انتهى كلامه وفي هذا تعرض لمقالة السيد كما لا يخفى على الفطن العارف
ثم لو سلمنا الاجماع الذي حكاه السيد على المنع فهو انما يتجه بالنسبة الى زمن التمكن من تحصيل الاحكام بطريق
القطع لو منه لقرب عهده بصاحب الشريعة وتوفر الامارات عنده وقد نبه على ذلك حيث قال ان معظم الفقه
يعلم بالضرورة من مذهب ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك فنعول على اجماع الامامية وفي ساير
المخالفات يرجع الى التخيير بين الاقوال انتهى ولا خفاء في ان ما ادعاه من معلومية معظم الفقه بالقرين من المذهب
ما لا سبيل اليه في زماننا هذا بل جملة طرق العلم منسدة في زماننا هذا بالنسبة الى معظم الاحكام فلا يتمشى الاجماع
المذكور اليه وقد اعترف السيد في مسئلة الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه ان الظن يقوم مقام العلم
عند انسداد الطريق اليه وهذا الزام منه بوجوب العمل بالظن في امثال زماننا هذا ومن هنا تبين ضعف
ما ذكره اخيرا من التخيير بين الاقوال عند انقطاع طريق العلم اذ قضية ما ذكره هناك وجوب الرجوع الى الطرق
الظنية ثم ان بعض المتاخرين رام الجمع بين الاجماع الذي حكاه السيد ره والاجماع الذي حكاه الشيخ لتنافيهما
مع تقارب عهدهما فنزل كلام الشيخ على حجية الاخبار التي نقطع بصدورها عن المعصوم قطعا عاديا بمعنى ما تطمئن
النفس بصدورها عن المعصوم قال وهذا مراد السيد ره بالعلم لانه معناه عرفا ولغة واطلاقه على ما لا يحتمل
النقيض عقلا مبني على اصطلاح علماء المعقول وزعم ان ما عول عليه الشيخ من اخبار العدول والثقات ما يفيد العلم
العادي بصحتها وصدقها واستشهد على ذلك بانه اذا اخبرنا ثقة بما يستند الى مشاهدته او سماعه وجدنا
لانفسنا سكونا وركونا الى خبره وهذا معنى العلم العادي وانت خبير بانه تكلف نادر وتوجيه فاسد فان
كلام الشيخ نص في حجية الاخبار الغير المفيدة للعلم حيث اعتبر تجردها عن القراين المفيدة للعلم وافرد ذكر الاخبار
المحفوفة بالقراين مع انها لو كانت مقطوعة الصحة عنده لما كان لاحتجاجه على حجيتها بالاجماع معنى لتساويهما
في الظهور والحجية كما لا يخفى ومن هنا يظهر ايضا ضعف ما زعمه صاحب المعالم من انه لم يظهر من الشيخ مخالفة للسيد
لقرب عهده بزمان المعصومين ووجود القراين المعاضدة كما ذكره السيد ورد بذلك على من حيث نسب الخلاف
الى الشيخ ونزل على ذلك ما ذكره المحقق من ان ما يستفاد من كلام الشيخ تعويله على هذه الاخبار التي رويت عن
الائمة ع ودونها الاصحاب دون مطلق الخبر وان كان الراوي عدلا اماميا وانت خبير بان كلام المحقق مما لا دلالة
له على ذلك ثم دعوى افادة الخبر الواحد الثقة للعلم في نفسه مما يخالف البديهة والعيان ويكذبه صريح الوجدان
لا سيما اذا تعددت الوسائط وخصوصا اذا كانت الاخبار عن المطالب العلمية مع ما نرى من كثرة الاختلاف

وتوفر

وتوفر اسباب الخلط والاشتباه على ان وثاقة كثير من الرواة مما لا قطع للشيخ بها ظاهرا جدا فكيف يقطع بما يتفرع عليها ولو
كان خبر الثقة في نفسه مفيدا للعلم لجرى الطريقة على قبول قول الشاهد الواحد الثقة بل قول المدعي وحده اذا كان ثقة و
قد يعتذر للسيد بانه اعتمد فيما ذكره على اوايل المتكلمين من اصحابنا والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم فنقل وهم
الدعوى وان الشيخ نظر الى مسلك الفقهاء والمحدثين من اصحابنا وطريقتهم جارية على العمل به **الرابع** ان الظن
الحاصل من خبر الواحد معارض بالظن الحاصل من اصل البراءة فيتكافئان فلا يبقى وثوق بالخبر والجواب ان الاصل
بمجرده لا يفيد الظن بالبراءة سيما اذا ورد في مقابله خبر معول عليه والى هذا يرجع ما قيل من ان الظن الحاصل من
الاصل اضعف من الظن الحاصل من الخبر فلا يصلح لمعارضته **الخامس** انه حيثما يوجد خبر واحد فهناك يجوز
وجود معارض اقوى منه ولو من نوعه فلو عمل به لزم العمل بالاضعف مع وجود الاقوى والجواب ان مجرد التجويز
لا يقدح في حصول الظن بالخبر اذا كان وجود المعارض موهوما بعيدا كما هو محل الغرض **السادس** ان النبي ص
توقف في العمل بخبر ذي اليدين حيث قال قصرت الصلوة ام نسيت فقال كل ذلك لم يكن حتى اخبره اخران بر
ذلك يدل على عدم قبول قول الواحد والجواب ان الرواية المذكورة مخالفة لما تحقق عندنا من امتناع السهو و
النسيان على النبي ص فهي مطروحة لانتفاء شرط القبول في حقها ولو سلم فلا ريب في ان خبر الواحد انما يقبل مع
استجماعه لشرايط القبول فلعل بعضها كان مفقودا في حق المخبر كما يدل عليه قبول الخبر عند انضمام خبر الاخرين عليه
فان ذلك لا يخرجه عن كونه خبرا واحدا مع كون المقصود اثبات حجية خبر الواحد في الاحكام لا في موضوعاتها و
الرواية انما تدل على المنع في الثاني على انا لو تمسكنا بهذه الرواية مع كونها خبرا واحدا على عدم حجية خبر الواحد لظاهر
تدافع الا ان يكون المقصود الزام القائلين بحجيته ولا يخفى ما فيه **فصل** يشترط في قبول خبر الواحد
بناء على جواز العمل به امور وهذه الشروط انما تعتبر عند من قال بحجية خبر الواحد من حيث الخصوص كما هو المعروف
بين اصحابنا سواء قال بحجيته من حيث كونه مفيدا للظن المخصوص او من حيث نفسه والفرق بينهما عند التحقيق
اعتباري اذ على الاول يدعي وصفه بالحجية حصول الظن به بعد قطع النظر عن معارضه ما لم يثبت الاعتداد بمعارضته
شرعا بخلافه على الثاني وهذا انما يتم على القول بعدم انسداد باب العلم الى الادلة التي يجب علينا العمل بها اجمالا
وتفصيلا وعلى القول بانسداد باب العلم بها بناء على ما اخترناه من ان قضية ذلك فتح باب الظن في معرفة الادلة
اما على ما بنى عليه جماعة من متاخري المتاخرين من حجية خبر الواحد من حيث كونه مفيدا للظن المطلق فلا وجه لذكر
هذه الشرايط الا ان يلتزموا بعدم حصول الظن من فاقدها فيكون المقصود بذلك تعيين موارد الظن وهذا على

الملازمة قطعا وان الفائدة لها ما قام دليل على عدم حجيته كالقياس والاستحسان وهذا على الملازمة بعيد جدا فيهما
البلوغ فلا تقبل رواية الصبي وان كان مميزا بلا خلاف بين اصحابنا كما حكاه جماعة ووافقنا عليه اكثر مخالفينا
واحتجوا بان الصبي لا يتمكن من الضبط فلا وثوق بخبره وبان عدم قبول خبر الفاسق كما سيأتي يقتضي عدم قبول خبر
الصبي بطريق اولى لانه باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه لا حاجز له عن الكذب بخلاف الفاسق فان له باعتبار
التكليف خشية من اسره ربما يحجزه عن الكذب ويمكن دفع الاول بان الصبي قد يكون ضابطا فمنعه على الاطلاق
غير مسموع والثاني بان الحاجز عن الكذب لا ينحصر في الخشية عنه تعالى بل قد يكون لسلامة الفطرة او لطلب الكمال
او تنزها عن رذائل الفعال ولطلب المثوبة او القرب اليه تعالى بمعاينة المقربة او خوفا من اصابة مكروه دنيوي او
او تفويت غرض اخروي مع ان دعوى وجود الخشية في الفاسق ثم بالنسبة الى كثير من افراده كما يشهد به العيان
بل التحقيق ان يتمسك في منع قبول خبره بناء على الطريقة التي حققناها بعدم كونه مما يظن حجيته ان لم يقطع او
يظن بخلافها واما على طريقة العاملين بمطلق الظن فلقيام الاجماع على عدم جواز العمل به فيستثنى من جملة
الطرق كما يستثنى القياس وشبهه منها لقيام الدليل عليه ولو منع من تحقق المحصل منه فلا ريب في تحقق
المنقول منه بخبر الواحد فان قلنا بحجية خبر الواحد في الاصول ايضا وجعلنا نقل الاجماع منه تم المنع والا فلا
وذهب بعض العامة الى قبول خبر المميز قياسا له بجواز الاقتداء به ورد بمنع حجية القياس اولا وبمنع الحكم في
المقيس عليه ثانيا وببيان الفارق ثالثا لتجويزهم المروة بالفاسق مع عدم قبول خبره ثم العبرة في هذا الشرط
بالنسبة الى حال الاداء دون التحمل فلو تحمله صبيا واداه بعد البلوغ قبل اذا تحققت فيه بقية الشرايط ولهذا
قبلوا رواية ابن عباس وامثاله ممن تحمل الرواية قبل البلوغ ولم نقف في ذلك على مصرح بالخلاف وما يتوهم
من عدم قبول الصدوق لما يرويه محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن انما هو لتحمله عنه حال صغره غير ثابت
الثاني العقل فلا يعتبر خبر المجنون اتفاقا ووجهه واضح نعم لو كان ادواريا واخبر حال افاقته قبل ان استجمع
لبقية الشرايط وكذا الحال في النائم والمغمى عليه والسكران الثالث الاسلام والاجماع على اعتباره محكي في كلام الجماعة
والعامة فلا يقبل رواية الكافر وان انتحل الاسلام في الظاهر كالغالية والناصبية والمجسمة ومن انكر بعض الضروريات
من غير شبهة او فعل ما يقتضي بكفر فاعله من الاهانة والاستخفاف بالشرع واما تعويل الاصحاب على رواية هشام
مع رميه بالتجسيم وقبول بعضهم لرواية جابر الجعفي مع رميه بالغلو الى غير ذلك فمبني على عدم ثبوت ذلك عندهم
وقبول ما ثبت عنهم للتاويل لقيام امارة او دليل عليه وانهم انما عولوا على خبرهم عند اعتضاده بامارات خارجية

مبنية

مبنية للوثوق به وهذا الشرط انما يعتبر عند خلو الخبر عن تلك الامارات كبقية الشرايط ومن هذا الباب اعتمادهم
في بعض الموارد على رواية علي بن ابي حمزة مع رمي بعضهم له بالنصب واحتجوا على اعتبار هذا الشرط بالاجماع وبقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ووجه الدلالة ان الكافر فاسق في العرف المتقدم كما يظهر بالاستقراء وان اختص في العرف
المتاخر بالمسلم الفاسق بجوارحه ويدل عليه قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون ولئن سلم اختصاصه
في العرف المتقدم به ايضا لدلت الاية على المنع من قبول خبر الكافر بمفهوم الموافقة وفيه اولا ان الاحتجاج المذكور
انما يتم اذا كانت العلة في عدم قبول خبر الفاسق عدم الوثوق به وهو ثم والا لزم اختصاصه ببعض الفساق لحصول
الوثوق بخبر البعض وهو خلاف المنطوق ومع ذلك لا يتم الحكم كل كافر ويمكن دفعه بانه لما كان المناط في قبول الخبر
حصول الوثوق بخبره ولو غالبا اولا وكان الغالب في الفاسق عدم الوثوق به ولم يكن سبيل الى ضبط محل الوثوق منع
من قبوله مطلقا والعلة الموجودة في الفاسق موجودة في الكافر فيسري الحكم اليه وفيه ما فيه وثانيا ان الدلالة بمفهوم
الموافقة انما تتم اذا كانت العلة وهي انتفاء الوثوق والاعتماد بخبر الكافر اقوى من انتفائه بخبر الفاسق وهو ثم
وانما المسلم المساواة واما ما يتوهم من ان الاعتماد على الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب فيمكن دفعه
بان المدار على نوع الفاسق لا على خصوص فرد منه فاكثرية الاعتماد بالنسبة الى بعض الافراد غير مفيدة والاولى ان
يوجه تعليل الحكم بما ذكر مستفاد من سياق الاية فهو من منصوص العلة وان لم يصرح بها لفظا او انه من باب تنقيح
المناط وذكر الفاضل المعاصر في توجيه الاحتجاج بالاية وجها ثالثا وهو انا لو سلمنا عدم تبادر الكافر من الفاسق
فلا ثم تبادر عدمه منه غاية الامر الشك فيه وحيث ان الحكم معلق على الفاسق الواقعي فقبول الخبر مشروط بعدم كونه
فاسقا واقعيا وهو غير معلوم في حق الكافر فلا يمكن الحكم بقبول خبره ويشكل بانه يكفي في قبول قول الكافر عدم
تبادره من الفاسق اذ اللفظ انما يحمل على ما هو المتبادر منه وكانه يريد انا لو سلمنا عدم العلم بتبادر الكافر من
الفاسق فلا ثم العلم بعدم تبادره منه كما يدل عليه قوله غاية الامر الشك وح يتجه الاشكال عليه بعدم اثباته للمدعى
هذا والتحقيق ان الاستدلال بالاية لا يتم كما سننبه عليه فالوجه ان يتمسك بالاجماع المدعى على الاشتراط ان
تم والا فان عولنا على ما حققناه من ان التعويل بعد انسداد باب العلم الى تعيين ما هو الحجة من الاخبار على الظن فلا
ريب ان الظن بحجية خبر الكافر ان لم يظن بعدمها وكذا اذا قلنا بانسداد باب العلم الى الادلة اما على القول
بحجية مطلق الظن في الاحكام بعد انسداد باب العلم فان قلنا بحجية نقل الاجماع في الاصول تم الاحتجاج به ايضا
والا فالمعول على القول بحجية ما افاد منه عدم الظن بحجيته لا عدم الظن بما دل عليه الرابع الايمان ذكره جماعة ونسبه

في المالي المثق ولم يثبت فلا يقبل رواية غير الامامي من المخالفين وغيرهم كالزيدية والكيسانية والناووسية و
الفطحية والواقفية وذهب جماعة الى عدم اشتراط ذلك واختاره العلامة في احد قوليه وهو الاقوى لنا
ان الشيخ قد نقل اتفاق الطايفة على العمل بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه
بنو فضال والطاطريون فيكون اخبارهم من الطرق الظنية فيجب التعويل عليها واما على القول بجواز العمل بالظن
في الاحكام فالتقريب واضح وربما يؤيد ما ذكرناه ما رواه الشيخ عن الصادق انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون
حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به احتجوا بعموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا اذ لا فسق اعظم من عدم الايمان واجيب تارة بانا لا نم صدق الفاسق على غير المؤمن اذا كان متورعا
في دينه ملازما لمذهبه ومحافظا على طريقته لا سيما اذا لم يكن مقصرا في ذلك بحسب معتقده واخرى بان غير
الامامي اذا لم يكن موثقا لا نعول على خبره كما لا نعول على خبر الامامي الغير الموثق فالكف عن العمل بخبره الى ان يثبت
وثاقته وتحرزه عن الكذب نوع تبين وتثبت وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول فلان منع صدق الفاسق
في العرف المتقدم على العاصي في الاعتقاد بمجرد محافظته في العمل على حسب معتقده وتحرزه عن الكذب بعيد ايضا
الاستقراء بخلافه مع بعد الفرض اذ الغالب ان الفسق في الاعتقاد يؤدي الى الفسق في افعال الجوارح ويتم الكلام
في غير المقصر على تقدير تسليم وقوعه بعدم القول بالفصل واما في الثاني فلان النظاهر من التبين طلب البيان والظهور
وذلك انما يصدق عرفا اذا حصل العلم بالصدق وما يثبت قيامه مقام العلم شرعا والاول معلوم الانتفاء مع
خروجه عن محل الفرض واثبات الثاني بالاية دور والتحقيق في الجواب بعد امكان المنع من عموم الاية للمقام من ان
حيث ان مراده الاعمال على ما صرح به جماعة من المحققين ان الخطاب بها متوجه الى المخاطبين المتمكنين من تحصيل الاحكام
بالعلم او بطريق علمي ثبت عندهم قيامه مقام العلم وتعميمه في الاحكام الى غيرهم من فاقدي الوصف يتوقف على دليل
دليل عليه من اجماع او نص وانتفاء الاول في محل النزاع واضح وعموم الثاني لمحل البحث ثم سلمنا لكن عموم هذه
الاية معارض بعموم اية النفر وربما يمكن ان يرجح عموم الثانية لاشعار التعليل في الاول باختصاص حكمها بالموضوعات
ولا يقدح عدم صدق الانذار على حكاية رواتنا الاخبار على ما مر بيانه فيسلم عموم الاية الاولى اذ لا قائل بالفرق
على انا نقول حيث اثبتنا بالبرهان المتقدم وجوب التعويل على الظن في المقام عند انسداد طريق العلم وبقاء
التكليف وبينا ان خبر غير الامامي الموثق مظنون الحجية على ما يظهر بالتتبع في طريقة السلف مضافا الى الاجماع
المحكي على ذلك فيجب تخصيص عموم الاية او الرواية به كما يجب تخصيص عموم اية النهي عن اتباع الظن ونظايرها

به بناء على ان المراد اتباع ما مفاده الظن اذ مساق الكل واحد وهذا هو المعتمد الخامس العدالة ونتكلم اولا
في بيان معناها فنقول قد اختلف الاصحاب في حقيقتها الى اقوال الاول وهو المعروف بين المتاخرين انها
ملكة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى والمروة وارادوا بالملكة الصفة الراسخة التي يعسر زوالها ونبهوا بذلك على عدم العبرة
بالاحوال وهي التي يسرع زوالها وفسر التقوى جماعة من اجلاء الاصحاب باجتناب الكباير والصغاير واخرون باجتناب
الكباير مع عدم الاصرار على الصغاير ثم اختلفوا في تعيين الكباير فالمشهور على ما صرح به في كلام بعض كل ذنب
توعد الله عليه العقاب في الكتاب العزيز واحتجوا عليه بجملة من الاخبار مشتملة على ان الكباير هي ما توعد الله عليها
النار او اوجب النار وهي لا تختص بكون الوعد في الكتاب الا ان يستظهر منها ذلك بمساعدة الاطلاقات و الشهرة
وكون المذكور فيها من المعاصي المتوعد عليها في الكتاب وقيل الذنوب كلها كباير وانما يطلق الصغيرة عليها بالتقابل
الى ما هو اكبر وظاهر البيان نقل اجماع اصحابنا عليه واستشكل هذا القول بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم اذ لا سيئة غير الكباير على هذا القول واجيب بان من عن له ذنبان احدهما اكبر من الاخر
ومالت نفسه اليهما بحيث شق عليه الامتناع فترك الاكبر وارتكب الاصغر كان تركه الاكبر كفارة لفعل الاصغر
كالوعدل عن الوطي الى اللمس ومنه الى النظر وهذا على الملازمة غير مستقيم للقطع بان من عن له قتل جماعة فاقتصر
على قتل بعضهم او قتل شخص فعدل الى قطع يده وما اشبه ذلك لا يعد صغيرة مكفرة بترك الكباير وربما يقوى في النظر ان
الصغيرة هي المعصية التي عرف من الشرع سهولة الخطب فيها في نظر الشارع وان ما عداها كبيرة ومنه يظهر ان الاصل
فيما ثبت تحريمه ان يكون كبيرة ما لم يثبت الخلاف وذلك يختلف باختلاف الافعال والاحوال ووضوح الحكم عند
المكلف وخفائه فمثل النظر الى الاجنبية من الصغاير ومثل شرب الماء المتنجس وشبهه عند الاضطرار الشديد
الغير البالغ درجة الرخصة من الصغاير وكذا بعض المحرمات المختلف فيها اختلافا يعتد به اذا مال المجتهد فيه الى
التحريم فارتكابه في حقه من الصغاير وكذا العدول المقلد فيها الى قول المحرم مع علمه بمصير غيره ممن يعتد بقوله الى خلافه
وربما كان من هذا الباب العمل بالظن القوي الغير المعتبر شرعا في مقابلة الاستصحاب وشهد المفيد للتحريم في بعض
الموارد كالوظن طهارة الماء المتنجس فشربه ولو فرض في هذه الصورة تباشرها للعدول عما هو اكثر منها كان الحكم
المذكور فيها اوضح وقسم الشهيد الثاني الاصرار الى فعلي وفسره بالمداومة على نوع واحد من الصغاير بلا توبة او الاكثار
من جنسها بلا توبة والى حكمي وفسره بالعزم عليها بعد الفراغ منها فعلى هذا لو فعل الصغيرة ولم يخطر بباله التوبة ولا العزم
على فعلها لم يقدح في عدالته وقيل الاصرار على الصغاير عبارة عن الاكثار منها سواء كان نوعا واحدا او من انواع

تختلف وقيل بل هو المداومة على نوع واحد منها وربما قيل بان المراد بالاصرار عدم التوبة ولعل المراد عدمها
مع التذكر فيرجع الى احد الاقوال السابقة واما فعل المكروه وترك المندوب فلا يقدح في العدالة ما لم يبلغ درجة
التهاون والاستخفاف فيدخل بهذا الاعتبار في المحرم كما نبه عليه بعضهم والمراد بالمروة على ما صرح به جماعة اتباع
محاسن العادات والتحرز عن مساويها من المباحات التي تتنزه عنها النفس وتؤذن بدنائة فاعلها كالاكل في الاسواق
والمجامع والبول في الشوارع عند سلوك الناس ولبس الفقيه لباس الجندي والمضايقة في اليسير الذي لا يناسب
حاله ونقل الماء والاطعمة بنفسه ممن لا يليق به ذلك ان كان عن شح وبخل وامثال ذلك ولا يذهب عليك ان
هذا يختلف باختلاف الاحوال والازمان وفي البلاد فقد يكون الفعل الواحد منافيا للمروة في حال دون حال
او في زمان دون زمان او في بلد دون بلد ثم حجتهم على اعتبارها ما ذكره النقوي بانها تمنع صحيح ابن ابي يعفور و
غيرها واما المروة فلم نقف لهم فيها على حجة ولهذا انكر بعض المتاخرين اعتبارها بالمعنى الذي ذكروه في العدالة
لخلو اخبار الباب عنه وقال انه لم يوجد اعتبارها في كلام من تقدم على الشيخ وانما هو مذكور في كتب العامة وتبعهم
فيه جماعة ممن تاخر عنه وينبغي القطع باعتبارها اذا كان في منافاتها دلالة على ضعف العقل وفقود
التميز المورث لعدم الاعتداد بقول صاحبها وبشهاداته وما اشبه ذلك وربما ينبه على ذلك بقول الكاظم
في حديث هشام الا لا دين لمن لا مروة له ولا مروة لمن لا عقل له واما ما ورد في بعض الاخبار من ان المروة
اصلاح المعيشة وفي بعضها هي ان يضع الرجل خانه بفناء داره والمروة مروتان مروة في الحضر ومروة في السفر
الحديث وفي بعضها ستة من المروة ثلثة منها في الحضر وثلثة منها في السفر الحديث فمحمول على بيان اظهر الافراد
والاحوج الى البيان بحسب مقام السؤال لا الانحصار كما يظهر من اختلافها في البيان جهة وعددا بل ربما
كان ذلك صريح الرواية الاخيرة حيث دلت على ان الستة من المروة لا نفسها واما اذا لم يكن في منافاتها دلالة
على ذلك فاعتبارها غير واضح وان كان الاحوط مراعاتها الثاني ما حكي عن جماعة من المتقدمين من انها عبارة
عن الاسلام مع عدم ظهور الفسق ومن الخلاف دعوى الاجماع عليه بل قال البحث عن عدالة الشهود ما كان ايام
النبي ص ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله القاضي ولو كان شرطا لما
اجمع اهل الاعصار على تركه واحتج لهذا القول بجملة من الاخبار اظهرها الصحيح المروي عن ابي عبد الله ع حيث
قال في شهود الزنا اذا كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجزت شهادتهم الى ان قال
وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وفي حديث علقمة عن الصادق ع لو لم تقبل شهادة
معرفة

معروف الذنوب لما قبلت الا شهادة الانبياء والاوصياء لانهم هم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره
بعينك يرتكب ذنبا ولم يشهد عليه شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا
ومال الشهيد الثاني الى هذا القول وايده بان حال السلف يشهد به وبدونه لا يكاد ينتظم الاحكام للحكام خصوصا
في المدن الكبيرة والقاضي القادم اليها من بعد والجواب المنع من الاجماع والدعوى المذكورة ان سلمت فانما
تسلم بالنسبة الى الصحابة والتابعين الذين لا عبرة بمذاهبهم وارائهم والاخبار معارضة بما هو اشهر منها فتوى
ورواية واقوى سندا ودلالة مع مخالفتها لمذهب العامة على ما يدل عليه حكاية الشيخ وموافقتها للاصل والاحتياط
ولظاهر قوله واشهدوا ذوي عدل منكم فان الظاهر منه اعتبار صفة ثبوتية في الشاهدين زائدة على كونهما من المسلمين
بل الظاهر منه كونهما معتدلين في امر الدين والاعتدال فيه انما يتحقق بالمحافظة على فعل الواجبات وترك المحرمات لا
بمجرد عدم ظهور الفسق الا ان يحمل ذلك على طريقا شرعيا الى معرفته فيتوجه المنع الى ثبوته ومفهوم القيد وان لم
يكن معتبرا في نفسه لكن قد يعتبر لمساعدة المقام عليه كما في المقام ولا ينافي ذلك قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من
رجالكم لان المطلق يحمل على المقيد ولا اختلال في ذلك لنظام الحكام لامكان تعويلهم على حسن الظاهر المستند الى
المعاشرة ولو في الجملة او الاستفاضة او تعديل من علمت عدالته باحد الطريقين ولا يبعد ان يكون مراد اهل هذا
القول بعدم ظهور الفسق عدم ظهوره بعد معاشرة في الجملة وما في حكمها وفي بعض كلمات الشيخ ما يشير اليه فيرجع
الى حسن الظاهر وهو القول الثالث نعم ربما امكن الفرق بينهما في تعيين القدر المعتبر من المعاشرة الثالث
حسن الظاهر والقول به معزى الى اكثر متاخري المتاخرين والظاهر انهم يريدون بحسن الظاهر ان لا يظهر منه كبيرة بعد الفحص
عن حاله او المعاشرة معه قدرا يعتد به في وصفه بحسن الظاهر عرفا وليس مرادهم مجرد عدم ظهور الفسق كما توهم لبعد
هذا اللفظ ولرجوعه الى القول الثاني والظاهر منهم انكاره واستدل لهذا القول بما رواه في الفقيه في الصحيح عن ابن
ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع بم يعرف عدالة الرجل من المسلمين حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فقال
ان يعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها
النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله
ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم تزكيته
واظهار عدالته في الناس الى ان قال بعد ذكر مواظبته على الصلوات الخمس وعدم تخلفه عن جماعة المسلمين الا
من علة فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لاوقاتها في مصلاه

قال وذلك بخبر شهادة تزوعد الله بين المسلمين الى ان قال بعد التاكيد على حضور الجماعة ومن لزم جماعتهم حرمت
عليه غيبته وثبتت عدالته بينهم ورواه الشيخ ايضا لكن بسند غير صحيح مع اختلاف يسير في الفاظه والتحقيق
ان هذه الرواية ظاهرة المفاد في ان العدالة هي تجنب الكباير بل ملكتها كما هو الظاهر من الاية وقد نبهنا عليه وان حسن
الظاهر طريق الى معرفة ذلك يدل على الاول قوله ان يعرفوه بالستر والعفاف وقوله ويعرف باجتناب الكباير بناء على
ان الثاني بيان للاول وتوضيح له ولو حمل تاسيسا كالتحديد بعض الافاضل دل على اعتبار تجنب الصغاير ايضا
وهو بعيد وعلى الثاني قوله والدلالة على ذلك كله الخ وقوله ومن لزم جماعة المسلمين الخ ولعل اهل هذا القول لا
يتحاشون عن ذلك وان تسامحوا في التعبير حيث فسروا العدالة بحسن الظاهر فيرجع مقالتهم في تفسير العدالة الى القول
الاول وربما يرجع القول الثاني اليه كما نبهنا عليه ثم بقي الكلام في معرفة الطريق اليها وينبغي القطع بكفاية
حسن الظاهر بالمعنى المذكور طريقا اليها لدلالة هذه الرواية عليه ولتعذر تحصيل ما فوق ذلك او تعسره كما في
وجه من كلام الشهيد الثاني ويمكن تنزيل الاجماع الذي حكاه الشيخ على ذلك ومما يؤكد ذلك ما ورد في الحث
من قبول شهادة النساء اذا كن مستورات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج وما ورد في حسنة
البزنطي من ان من ولد على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير وما ورد في الخبر اذا كان الرجل
لا تعرفه يؤم الناس يقرء القرآن فلا تقرء خلفه واعتد بصلوته الى غير ذلك وربما كان في المسئلة قول آخر وهو
انه يكفي في العدالة ان يكون المكلف بحيث لا يرتكب المعاصي الا على سبيل الندرة ويكون في غالب الاوقات متجانبا
عنها ولو اتفق صدور معصية منه تذكر واستغفر كما قال سبحانه والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم
ذكروا الله واستغفروا لذنوبهم وهذا القول غير واضح لانه ان اريد انه بعد ان صدور المعصية على سبيل الندرة
لا يقدح في العدالة حال صدورها وقبل التوبة عنها وان كانت كبيرة فضعفه واضح وان اريد انه بعد الاستغفار
يحكم بعدالته فلا يخالف القول المختار وقد تطلق العدالة ويراد بها الملكة المذكورة بالنسبة الى مذهب صاحبها
او حسن الظن بالنسبة الى طريقة صاحبه وهي بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الاول لاختصاص المعنى الاول بالامامي بخلاف
الثاني وحيث تطلق العدالة فالظاهر منها هو المعنى الاول واطلاقه على غيره مجاز اذا عرفت هذا فنقول هذا الشرط
قد ذكره جماعة ونسب الى المشهور والشيخ في العدة نفى الخلاف عنه والشهرة غير ثابتة وكلام الشيخ مؤول بما يأتي
وذهب جماعة الى كفاية تحرز الراوي عن تعمد الكذب وان كان فاسقا بجوارحه فادعى الشيخ في كتاب الحديث ان
الطائفة عملت باخبار جماعة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها انتهى وقد تقدم من الشيخ نقل الاجماع على اشتراط

جماعة منهم قال المحقق بعد نقله ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار مخ

العدالة

العدالة فيتحقق التعارض بين كلاميه ويمكن الجمع بحمل العدالة هناك على معناها الاعم بقرينة كلامه هذا لكن يشكل بتصريحه
هنا بكونه فاسقا بجوارحه وهو لا يجتمع مع العدالة بمعنييها الا ان يريد ما لا يكون فسقا في مذهبه وهو بعيد او يريد
بالعدالة هناك مجرد التحرز عن الكذب وهو اطلاق غير معروف ويمكن الجمع ايضا بتنزيل كلامه الاول على ان العدالة
شرط في جواز العمل بالخبر وان تجرد عن معاضد خارجي وكلامه هذا على جواز العمل به على تقدير وجود المعاضد وربما يؤيد
ذلك ما ذكره المحقق في المعتبر حيث قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا لما تحته من
التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي صلى الله عليه وآله ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق عليه السلام ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه
واقتصر بعض عن هذا الافراط فقال كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم يتنبه
على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل الى
اخر ما ذكره لكن كلامه هذا ينافي ما حكيناه عنه من منعه العمل بخبر غير العدل في غير ما ثبت اجماع العصابة بخصوصه
ويمكن الجمع بتنزيل ذلك على ما اذا تجرد عن معاضد خارجي او تنزيل كلامه هنا على العمل به مع ثبوت الاجماع لكن التأييد
انما يتم على الوجه الاول وكيف كان فالاقرب عندي الاكتفاء بكون الراوي ممدوحا بما يوجب الظن بتحرزه عن الكذب
وتحصيل الاعتماد على روايته وان لم يبلغ درجة التوثيق لا سيما اذا كان اماميا وخصوصا اذا لم يصرح
بكونه فاسقا بجوارحه لنا ان المدار في جواز العمل بخبر الواحد في امثال زماننا على ظن صدقه وصحة صدوره
اما باعتبار ضبط الراوي وتحرزه عن الكذب او باحتفافه بامارة خارجية معتبرة للوثوق به كالشهرة ونقل
الطائفة وهذا هو الذي يظهر من طريقة المتقدمين من اصحابنا فانا نراهم كثيرا ما يعملون بالمراسيل ويعتمدون
على الروايات الضعيفة الاسانيد بل ربما نجدهم يطرحون الاخبار الصحيحة فقط ويعملون بالاخبار الضعيفة
لاعتضادها بالامارات المعتبرة يعرف ذلك بالتتبع في كلماتهم والتصفح في مطاوي مصنفاتهم واما الجمود
على الاخبار الصحيحة فقط او مع الموثقة كما ارتكبه المحقق وجماعة ممن تاخر عنه فمع عدم مساعدة دليل عليه كما
ستنبه عليه مخالف للاعتبار فان صحة كثير من تلك الاخبار وتوثيق كثير من رجالها والتمييز بين مشتركاتها المشتبهة
مبنية على امارات اجتهادية مستنبطة من قرائن الاحوال او مستفادة من كلمات علماء الرجال والترجيح بين مختلفات
الاقوال ولا خفاء في ان التعويل على تلك الظنون انما هو لتحصيل الظن بصدق الرواية وصحة صدورها
فاذا حصل الظن بذلك من غير جهة عدالة الراوي بل من جهة الظن بتحرزه عن الكذب ساوى تلك الظنون في
الافادة وقضيته وحدة المناط عدم الفرق بينهما في الحجية مع انا قد بينا حجية الظن في الادلة وحجية مثل ذلك

هذه الاخبار ان لم يكن قطعية فلا اقل من ان يكون ظنية بلاخطر ما ذكرناه فيكون حجة وهو المطلوب احتج المشترطون
للعدالة بوجهين الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واجيب بان الوقوف على التوثيق نوع تبين و
ان التعليل باصابة قوم بجهالة انما يجري في الفاسق الغير الموثق اذ نبأ الفاسق الموثق يفيد الظن كالعادل فلا يعد
في حد الاصابة بجهالة فيخص الحكم به ليوافق التعليل ويشكل الاول بان التبين طلب البيان ولا يصدق على صورة
الظن ولهذا لا يقول الظان تبين لي كذا وهذا بين جدا والثاني بان الجهالة ليس معناها عدم الاعتقاد الراجح
بل عدم العلم فيندرج الظن فيها كالحوير من الشك او الوهم ولا يعارض ذلك بان العلم كثيرا ما لا يحصل بخبر العادل
فيلزم ان يكون العمل فيها بجهالة لان المراد بالعلم الذي يقابل به الجهالة ما يعم العلم العقلي والشرعي وبعبارة اخرى ما
يتناول العلم الواقعي والظاهري فالعامل بانبار الشارع لم يقيا عاملا بالعلم كالعامل بالعلم العقلي والعامل بغير العلم
من غير عامل بجهالة كالعامل بالظن الغير الشرعي هذا هو التحقيق في توجيه التعليل فظهر انه لا منافاة بين ظاهر التعليل
والملاق ما علل به هذا ان الوجه في الجواب ما نبهنا عليه انفا من منع العموم وعلى تقدير تسليمه تخصيص عام من الادلة التي
ما ذكره المحقق من ان دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد والجواب منع الاستبعاد لانا نرى بالعيان
ان كثيرا من الفساق يوجد فيهم ملكة التحرز عن بعض المعاصي حتى يكاد يبلغ في درجة الوسواس ولا يبالي بغيره من
المعاصي ثم ان بعض العامة ذهب الى جواز العمل بخبر مجهول الحال ومال اليه بعض متاخري اصحابنا واحتجوا عليه بمفهوم
الاية السابقة وجه الاحتجاج بها بان الفاسق من علم فسقه فيندرج مجهول الحال ومعلوم العدالة في اطلاق
المفهوم فلا يجب التبين في نبائه والجواب بعد منع مفهوم الاية كما عرفت ان الفاسق موضوع لمن اتصف
بالفسق واقعا لمن لا علم فسقه لان الالفاظ على ما هو التحقيق موضوعة بازاء معانيها الواقعية لا الاعتقادية
بدليل التبادر وصحة السلب من ان يجعلها موضوعة بازاء معانيها الاعتقادية يريد به معتقد المستعمل
مطلق الاعتقاد ولا معتقد المخاطب كما يفصح عنه دليله فلا اثر لمعتقد المخاطب فيه كما هو مبنى الاستدلال قال
بعض الافاضل اذا علق امر بشيء فالظاهر ان المراد ما هو مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او
فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب معتقد المخاطب والا لاختل فائدة الخبر في افادة   بحسب الواقع لا صح
لازم معناه ولصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمحض عدم اعتقاده بما اخبر به ولما كان اثبات المتكلم لتحقق المحمول
في نفس الامر اثباتا لما اخبر به ولما صح لمطابقة الدليل عليه لا نزاع بمنزلة ان يقول اقيم الدليل على اني معتقد ذلك
وبطلان الكل بين فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق الواقعي انتهى ملخصا واورد عليه بعض المعاصرين بان

خ الاشباه

بين النسبة الخبرية المصرحة اعني النسبة التامة التي بين المحمول والموضوع والنسبة التقييدية الحاصلة بين ذاتي
الموضوع والمحمول ووصفيهما العنوانيين الثابتين لهما فان معنى زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع
والتعبير عن المحمول ليس بجيد والوجه ما هو صالح في الواقع في الوصفين قيد للنسبتين التقييديتين الماخوذتين
في طرفي النسبة الخبرية وليس المراد بالواقع هنا ما يقابل الامكان اعني ما يرادف الفعلية بل ما يقابل معتقد المخاطب
ولا ما هو واقع في معتقد المتكلم بل ما هو واقع في الواقع واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان يكون
مقيدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة
ولا يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يتفرع عليه اللوازم المذكورة والملازمة ممنوعة وان كان
بطلان اللوازم ظاهرا اقول وهذا الايراد غير منقح المفاد لا متضح المراد ولم يحصل للمحصل بعد التامل تعلقا
بمقالة المجيب بل الوجه في الدفع ان يقال من يدعي ان الالفاظ موضوعة بازاء معانيها الاعتقادية يجعل مدلول الالفاظ
موضوعة بازاء معانيها الاعتقادية ومصاديقها دائرة مدار الاعتقاد فما يعتقد كونه مسمى للفظ يصح استعماله فيه وما
يعتقد كونه مصداقا للمسمى يصح اطلاقه عليه فمعنى زيد صالح ان ما يسمى زيدا في الاعتقاد هو ما يسمى صالحا في
الاعتقاد وبعبارة اخرى ما يعتقد كونه مدلول زيد هو ما يعتقد كونه مدلول صالح والمراد بالنسبة الماخوذة في الحمل
ليس ما يعتقد كونه معناها وهو غير اعتقاد وقوع معناها ولو اطلق صالح على رجل فقيل جاءني صالح او جيء
بصالح فالمراد ما يعتقد كونه فردا لما يعتقد كونه مدلولا لصالح وعليه مبنى الاستدلال بناء على حمل الاعتقاد على
اعتقاد المخاطب او على ما بيناه ولم فاتضح الفرق بين النسب التقييدية الماخوذة في اطلاق الكلي على الفرد كما هو محط
كلام المستدل وبين النسب الخبرية الماخوذة في الجمل الحملية كما هو مورد كلام المجيب فان وقوع النسبة في الاول
ماخوذ بحسب الاعتقاد المخاطب فلا محيص لدفع الاشكالات المذكورة فان قلت اخذ النسبة التقييدية التي
في المحمول باعتبار المعتقد يكفي في ترتب اللوازم المذكورة عليه فانه اذا كان معنى صالح ذات ثبت له الصلاح في المعتقد
كان معنى زيد صالح زيد ذات له الصلاح في المعتقد فيجري فيه الاشكال قلت هذا مع ابتنائه على القول بان
مدلول المشتق مركب من مفهوم ذات له المبدء وانه ليس معنى بسيطا منتزعا من الذات باعتبار قيام المبدء
انما يتم اذا اخذت النسبة التامة فيه باعتقاد دون الواقع فاذا اعتقد بان ذاتا ما له الصلاح ولم يعلم بانه
زيد فقيل زيد هو ذا لم يلزم عليه شيء من المفاسد المذكورة اذ مفاد المحمول ح ذات مخصوصة لا يتوقف في صحة الحمل
قيام المحمول بالموضوع فاذا كان المحمول الصلاح المعتقد فلا قيام له بزيد حيث لا يعتقده المخاطب لانا نقول الاس

وعرفي الواقع

المحمول هو الصلاح المعتقد قيامه بزيد حتى يلزم ما ذكر بل الصلاح المعتقد قيامه بذات ما فلا يلزم المحذور نعم يتجه
الاشكال حينئذ فيما اذا لم يعتقد المخاطب اتصاف ذات بالصلاح لكنه غير مذكور في الجواب هذا ثم لا يذهب عليك انه
قد اضطرب كلام المجيب في تعيين الاعتقاد فتارة حمله اعتقاد المتكلم كما يظهر من دليله الاول فان لازم الخبر على
ما هو المعروف اعتقاد المتكلم دون المخاطب واخرى حمله اعتقاد المخاطب كما يدل عليه دليله الثالث وبه صرح في العنوان
حيث قال لا بحسب معتقد المخاطب وهذا ايضا هو المناسب لسياق الجواب فان مبنى الاستدلال على ان معنى الفاسق
من كان فاسقا في معتقد المخاطبين فيتحقق مجهول الحال بالنسبة اليه ويخرج عن عنوان المنطوق لا من كان فاسقا
عنده ثم فيرجع الى الفاسق الواقعي ولا يكون الفرق الا بمجرد الاعتبار ولا يتحقق مجهول الحال ولو نزل كلام
المستدل على ان قضية قانون الوضع ان يحمل كل من المتكلم والسامع الالفاظ بازاء ما يعتقده من المعاني اندفع المنافي
في كلام المجيب لكن يستدعي تمحيص دليله الاول على دعويه الى اضمار مقدمة ولو اراد المستدل ان الالفاظ وان كانت
موضوعة للمعاني الواقعية الا ان الاعتقاد طريق الى معرفتها وبعد ضم حكم الطريق الى مفاد المنطوق يرجع المحصل
الى وجوب التبين في خبر من علم فسقه فيكون المفهوم عدم وجوب التبين في خبر من لم يعلم فسقه فيندرج فيه
مجهول الحال اتجه عليه ان الحكم في المنطوق والمفهوم على القول بان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية معلق على
من كان فاسقا في الواقع وعلى من لم يكن فاسقا في الواقع ونسبة كون العلم طريقا الى كل منهما على حد واحد وليس
التعليق في المنطوق معتبرا بالنسبة الى الطريق اعني العلم حتى يتم المقصود وبهذا يتضح فساد ما يتوهم من انه علق وجوب
التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم به للزوم التكليف بالمحال فيكون المراد الفسق المعلوم
فانتفاء الامر بالتثبت ليس بالرد للزوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق وهو بط بل بالقبول وهو المقصود وذلك
لان لزوم التكليف بالمحال لا يوجب ان يكون التعليق اللفظي على العلم بالفسق والدليل انما يتم بدونه واما الاحتجاج
بالاصل في نفي الفسق فمدفوع بان الفسق والعدالة كليهما وصفان وجوديان فكما ان الاصل عدم الاول كذلك
الاصل عدم الثاني لكن يشكل هذا على القول بان المناط في القبول عدم الفسق المتحقق في العادل والواسطة
فيتجه حينئذ استصحابه او استصحاب حكمه من قبول نبأه ولا يعارضه العلم بطريان احد الوصفين من الفسق والعدالة
بعد مضي مدة قضاء لحكم العادة اذ ليس ذلك علما بطريان الرافع القادح في جريان الاستصحاب ويمكن التفصي
عنه بوجهين الاول ان استصحاب عدم الفسق معارض بالظن فان الغالب في المكلفين ثبوت وصف الفسق
فيهم فيتساقطان ويحتاج اثبات كل منهما الى دليل وهذا الوجه وان اتجه جريانه في المقام حيث ان التعويل

في تعديل الراوي وجرحه على الظنون الاجتهادية الا انه لا يجري في سائر المواضع لمنع حجية الظن حيث لا دليل على حجيته
فلا يقاوم الاصل الثاني ان الاستصحاب المذكور معارض باصالة عدم الامتثال والخروج عن عهدة ما ثبت في حقه
من التكاليف الموجب لثبوت وصف الفسق فيه بل من غير حجيته لا يقال لو تم هذا الاصل لجرى في مستصحب العدالة فيتعارض
الاصلان فيه فيلزم ان لا يثبت عدالته بالاستصحاب لانا نقول لا تعارض بين الاصلين بل يحكم كل منهما في مورده
كاصالة بقاء حياة الغايب واصالة عدم نفقة مثلا حيث يترتب كل منهما حكمه الشرعي ان كان له حكم شرعي على انا
نقول قضية بقاء ملكة العدالة قيام صاحبها بالوظايف الشرعية فيمكن اثبات القيام بها باستصحاب الملكة لانه
من توابعها الثابتة بثبوتها شرعا وليس اثباتها بنفس الاستصحاب لعدم الاعتداد بالاصول المثبتة كما يأتي بل لافادته
الظن بذلك وهو كاف في المقام بخلاف عدم الفسق المجرد عن الملكة الثابت في اول البلوغ فانه لا يقتضي قيام
صاحبه بشيء بل نقول قضية الشهوات الموجودة في المكلف حوجه عن الحدود الشرعية بالاختيار ما لم يمنع منه
مانع وحيث ان وجود المانع حادث فقضية الاصل عدمه واما ما يقال من ان افعال المسلمين تحمل على الصحة فيشمله
للتروك ثم ولو سلم فنمنع كون المقصد اثبات جميع لوازم الصحة برجحة العدالة وهنا الخ واذا اتضح عندك ما حققنا
ان الوجه في منع صدق الفاسق حقيقة على غير الفاسق الواقعي انما هو المتبادر وصحة سلبه عن الفاسق الاعتقادي
الغير الواقعي فنقول قضية التعليق في الاية وجوب التبين في نبأ الفاسق الواقعي وعدم وجوبه في غيره وحيث لا
واسطة في محل الحاجة بين كون المخبر عادلا في الواقع وبين كونه فاسقا فيه يتردد خبر مجهول الحال بين وجوب العمل
وبين حرمة العمل به اذ لا قائل بالاباحة هنا فيترجح الثاني اما على الضابطة المعروفة من ترجيح جانب التحريم حيث يدور
الامر بينه وبين الوجوب واما لانه يرجع ذلك الى التردد بين حجيته وعدم حجيته فيرجح الثاني لاصالة عدم الحجية وانما
قيدنا الحكم بعدم الواسطة بمحل الحاجة اعني نافل الرواية لامكان تحقق الواسطة في غيرها فان المكلف في اوايل
بلوغه اذا لم يكن له ملكة حاجزة ولم يصدر عنه بعد معصية لا يوصف بالعدالة ولا بالفسق وكذا الحال في المجنون قبل
البلوغ اذا افاق بعده وكذا المكلف اذا كانت له ملكة حاجزة عن فعل المعاصي مع ارتكابه لمنافيات المروة فان
قضية اعتبارهم لتركها في حد العدالة عدم صدقها بدونه هذا كله بحسب الواقع واما بحسب الظاهر فربما يتعسر العلم
بعدم الاتصاف بالفسق في غير الصورة الاخيرة لان جملة من اسبابه باطنية يبعد العلم بانتفائها مع عدم العلم
بوجود الملكة ويشكل بجواز العلم بوجود الملكة بالنسبة الى اسبابها الباطنية مع العلم بعدم صدور البواقي منه
او يكتفى في تركها بالظن المستند الى ظاهر الحال كما هو قضية الاكتفاء بحسن الظاهر في طريق الملكة وقد يستند في موضع

ولو سلم نشموله لجميع الافعال ثم

العمل بخبر الواسطة بدلالة التعليل بالاصابة عليه لمشاركته الفاسق في خوف الاصابة والوقوع في الندم اذ المنشأ
عدم الملكة دون تحقق الفسق فتأمل فيه السادس الضبط وهو ان يكون حفظه غالبا على سهوه ونسيانه ولا
خلاف لما مر في اعتباره فان من لا ضبط له لا وثوق بخبره لاحتمال الزيادة في روايته والنقصان والتغيير و
التحريف احتمالا مساويا او ازيد او قريبا منه فلا يبقى تعويل على خبره واعتبار هذا الشرط على قاعدة انسداد باب
العلم وهي المعتمد عليها في الباب على ما مر واضح واما على تقدير التعويل على الايات والاخبار فلا بد من تخصيص
عمومها او تقييد اطلاقها بذلك لما مر وفي التعليل المذكور في اية النبأ ايماء اليه هذا والعبرة بالضبط في
الرواية فلا يقدح عدم الضبط في غيرها مما لا تعلق له بها وان بعد الفرض ولو كان ضابطا للالفاظ والمعاني
عول على نقله باللفظ مطلقا وبالمعنى بناء على جوازه ولو كان ضابطا في الاخبار المتعلقة ببعض ابواب الفقه كالطهارة
والصلوة دون بعض كالحيض او كان ضابطا مع عدم تطاول الزمان بين العلم به واخباره ضابطا مع اخباره
مع ضبطه فيه لا مع تطاوله ولو تدارك غير الضابط بالكتابة ونحوها على وجه يحصل الوثوق بخبره جاز التعويل
عليه وهل ثبوت الضبط على الاصل لانه مقتضى الفطرة الانسانية لولا عروض المانع المنفي بالاصل وشهادة الغالب
به فلا حاجة الى التصريح به بل يكفي عدم التصريح بخلافه او على خلاف الاصل لكونه صفة حادثة الاصل عدمها
وجهان اقواهما الاول لا سيما بالنسبة الى تمام الرواية لما عرفت من ان التعويل فيها على الظن وبهذا يتضح الوجه في
الضبط واضعف المنع جواز الاعتماد على قولهم صالح او متدين او نحو ذلك مما لا ايماء فيه الى الضبط واما قولهم ثقة فهو متضمن للضبط
اذ لا وثوق بخبر غير الضابط ومثله قولهم سكون الى روايته اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ونحو ذلك تذنيل
قد تداول بين اصحابنا التسامح في ادلة السنن والمكروهات باثباتها بالروايات الضعيفة الغير المنجبرة وحمل
الاخبار المفيدة للوجوب او التحريم على الاستحباب والكراهة عند ضعف السند وعدم الجابر وخالف في ذلك
بعض متأخري المتأخرين فمنع من اثبات الاستحباب والكراهة الا بما يمكن اثبات الوجوب والتحريم به من الاخبار
المعتبرة وربما يظهر من الصدوق وشيخه ابن الوليد ذلك قال الصدوق في كتاب الصوم من الفقيه واما خبر صلوة غدير
خم والثواب المذكور لمن صامه فان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد كان لا يصححه ويقول انه من طريق محمد بن موسى الهمداني
وكان غير ثقة وكلما لم يصححه ذلك الشيخ ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح انتهى والمذهب المشهور
هو المنصور ويدل عليه اصول الاول الاحتياط الثابت رجحانه بالعقل والنقل اما الاول فلان الاتيان
بالفعل المحتمل للمطلوبية دون المبغوضية لاحتمال المطلوبية وترك الفعل المحتمل للمبغوضية دون المطلوبية لاحتمال المبغوضية

راجع

عند العقل رجحانا ظاهرا بالضرورة ولا ينافيه احتمال التشريع المحرم لانه ان قيس الفعل بالنسبة الى جهته الواقعية فلا دخل
اذ نسبة التشريع الى الحكم والفعل سواء فكما ان احتمالنا لدخول شيء في الدين عند الشك في دخوله فيه ليس بتشريع كذلك
اتياننا به لذلك الاحتمال ليس بتشريع وانما التشريع هو الحكم بالدخول والاتيان به على انه داخل وان كان بالقياس الى
الظ فقد عرفت ان العقل قاطع برجحانه الظاهري فلا ادخال بهذا الاعتبار محقق لكن بعد ثبوت كونه من الدين بدلالته
فلا يكون تشريعا ايضا واما الثاني فلما سيأتي في محله من قولهم احتط لدينك ونحوه وكما يصدق الاحتياط على المحافظة
على فعل الواجب وترك الحرام كذلك يصدق على المحافظة على فعل المندوب وترك المكروه ولو سلم عدم الشمول امكن اتمام
القول بعدم الفارق مضافا الى شمول سائر الادلة الثاني وهو العمدة الاخبار منها الصحيح المروي في المحاسن
وثواب الاعمال عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له اجر
ذلك وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله ورواه في الثاني بسند معتبر عن صفوان ايضا ومنها الصحيح المروي في الكافي عن
هشام ايضا عنه عليه السلام انه قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له اجره وان لم يكن على ما بلغه ومنها ايضا
وفيه ايضا عن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول من بلغه ثواب على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب
اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ووجه الاستدلال ان هذه الاخبار بعمومها يشمل ما اذا كان الخبر ضعيفا وحيث
انها لم تتضمن الا ترتب الثواب على العمل لم يلزم منها ثبوت وجوب او تحريم به وقد اورد على هذا بوجوه الاول ان الظ
من هذه الاخبار ان الاعتماد على مطلق الخبر انما هو في ترتب قدر من الثواب على عمل ثابت الرجحان لا في اثبات اصل
الرجحان بدليل قوله عليه السلام في الرواية الاولى على شيء من الخير اذ لا بد من ثبوت خيرية العمل ليحكم باندراج الخبر الضعيف
المشتمل على بيان ثوابه في عموم الرواية الدالة على القبول والجواب ان الظهور المذكور انما يتم في الرواية الاولى حيث
اشتملت على لفظ خير مع امكان ان يكون المراد به ما هو خير بمقتضى التبليغ فيعم واما الروايتان الاخيرتان فالمذكور
فيهما لفظ على شيء وعمل وهما تعمان ما كان ثابت الرجحان وغيره ولا سبيل الى تقييد الاطلاق فيهما بما في
الرواية الاولى اذ لا موجب له فان ارتكاب التقييد انما يجري في مقام الامر دون الاخبار وان استلزم الارتكاب
في المقام فان قلت الرواية الاخيرة ضعيفة وقضية اتحاد الراوي في الرواية الاولى والثانية مع
اتحاد المورد ان يتحد متن الرواية فيكون الاختلاف ناشئا من جهة النقل فيتعين الاقتصار على القدر المتيقن
وهو الاخذ بمقتضى الرواية الاولى وهي كما ترى لا دلالة لها على المقصود قلت ضعف الرواية الاخيرة منجبر
بالشهرة واتحاد الراوي والمورد لا يقتضي اتحاد المتن مع امكان اختلاف النقل لجواز التعدد وسماعه من المعصوم

مرتين على الوجهين ولو سلم اتحاد المتن فلا بد ان يكون الاختلاف من جهة نقلها بالمعنى فيتعين ح ان تكون
الرواية الثانية اما حكاية لقوله ع او مطابقا لمعناه والا كان النقل خطأ لامتناع نقل الخاص بطريق العموم
بخلاف العكس حيث يكون العام نصا في شمول الخاص ولا ريب ان نقل الثقة انما يحمل على الصحيح مع الامكان
دون الخطاء الثاني انها على تقدير تسليم دلالتها على ترتب الثواب على العمل الذي جرى بحيث يترتب عليه ولو
بطريق ضعيف لا تدل على الاذن في الاتيان بذلك العمل غاية ما يستفاد منها الاخبار بسعة فضله تع وكرمه
وانه متطول على عباده بما رجوه فيه من المثوبة وهذا لا يقتضي ان يكون ما تضمنه الخبر من الطلب صحيحا حتى يثبت
به الدعوى بل لا يفيد اباحة الفعل فضلا عن استحبابه اذ الحكم الشرعي يتوقف على صدور الخطاب ولا يكفي فيه
مجرد ترتب الثواب والجواب اما اولا فلان مساق تلك الاخبار ينادي بالترغيب الى تلك العمل كما لا يخفى على
من كان له ادنى خبرة بالمحاورات ولهذا يفهم استحباب كثير من الافعال بالاخبار الدالة على ما يترتب عليه من الاجر
والثواب واما ثانيا فلانه لو لا دلالة ذلك على الاذن فاوضح فساد اذ لا يعقل ترتب الثواب على عمل لم يؤذن فيه وتجويزه
ترتب الثواب على ارتكاب المعاصي وتناول المحرمات وهو مناف للقواعد العدلية فان قلت قد ورد في
حق حجام حجم النبي ص فابتلع ما مصه من الدم انه ص نهاه عن ذلك واجره بانه قد حرم جسده بذلك على النار
فكيف جاز ترتب هذه الفائدة الجليلة وهي من اعظم المثوبات على ابتلاع دم وهو محرم بدليل نهيه
عن ذلك قلت بعد تسليم الرواية ان تلك الفائدة انما ترتبت على ابتلاعه قبل وقوع النهي والظاهر انه
قصد التبرك بذلك ولم يتنبه لتحريمه فلم يكن فعله محرما في الظاهر بل ربما كان مندوبا لظنه ذلك ولو سلم تحريمه
في حقه فيمكن ان يكون المثوبة مترتبة على ما يترتب على الابتلاع من انتشار الدم في البدن وصيرورته منه
لا على نفس الابتلاع فلا ينافي تحريمه لامكان نيل السعادة بشيء من العصيان بفعل مقدمته والعقوبة
لا تنحصر في التعذيب بالنار هذا وان اراد المورد ان الحكم الشرعي بانواعه يتوقف على ورود خطاب لفظي به
فمن حيث لا يتحقق الخطاب اللفظي لا يتحقق الحكم اصلا لو لم يلزم تجويز ترتب الثواب على المحرمات لكنه متوجه عليه
منع التوقف كما سياتي بيانه في محله واما ثالثا فلانه اذا ثبت بهذه الاخبار ترتب الثواب على العمل تناوله
عموم الخطابات الدالة على الامر بالاستباق الى الخيرات والمسارعة الى المغفرة والجنة اذ لا ريب في ان ترتب
عليه الثواب على العمل يتناوله عموم الخطابات الدالة على الامر بالاستباق الى الخيرات والمسارعة الى المغفرة
والجنة اذ لا ريب في ان ما يترتب عليه الثواب على العمل يتناوله عموم الخطابات الدالة على مندرج في الخيرات

والثواب الذي يتضمن الخبر ترتبه على العمل قد يكون مغفرة تامة او دخول الجنة او ما يستلزم دخولها بل ربما
يفهما من حرارة صور فيتناوله الامر بالمبادرة مع ان عموم قوله تع ان الحسنات يذهبن السيئات يقتضي
تحقق المغفرة ولو في الجملة في جميع الطاعات الثالث انها على تقدير تسليم دلالتها على الاستحباب انما
يدل عليه في الخبر المشتمل على ذكر الثواب على العمل فلا يتناول الاخبار الخالية عن ذكر الثواب ولا ما يكون
عملا بل تركا كما في المكروه والجواب ان بلوغ الثواب اعم من الصريح وغيره والخبر المفيد للرجحان مفيد للترتب
الثواب فيشمله الرواية والعمل والشيء اعم من الفعل والترك ولهذا كان قوله تع لا اضيع عمل عامل منكم
شاملا للاعمال الوجودية والعدمية وبهذا الاعتبار صح عد الصوم من الاعمال والسر فيه ان الترك ما لم يقترن
بقصد القربة لا يترتب عليه الثواب كالفعل واذا اقترن به عد في العرف عملا ولو سلم فالمناط منقح والاجماع
المركب ثابت فالمناقشة بمنع العموم مباهتة الرابع ان عموم هذه الاخبار يعارض عموم منطوق اية النبأ
معارضة العامين من وجه فان رجحنا عموم الاية لكنها اقوى في الحجية والا فلا اقل من التساوي فيتساقطان
فلا يبقى دليل على الحجية والجواب ان تناول اخبار الباب بخبر الفاسق اقوى من تناول الاية لنبأ الثواب لان
المطلقات التي تقع في سياق العموم كالرجل في قولك من اكرم رجلا فله كذا يفيد العموم تبعا لالفاظ العموم
للتلازم فان قضيته شمول العام المقيد بمطلق لافراده هناك شمول المطلق لافراده لا محضا فالى اعتضاد
عموم الاخبار بالشهرة وبناء العمل كما عرفت وينبغي التنبيه هنا على امور الاول يظهر من بعض
الاصحاب انه يتسامح في ادلة السنن اذا كان مشروعية اصل العمل معلوما كالصلوة فان رجحانها في نفسها معلوم
فيتسامح في اثبات رجحانها في خصوص مورد دل الخبر الضعيف على استحبابها فيه قال في المعتبر بعد ان اورد
رواية عمار الدالة على ان المنفرد اذا اذن واقام ثم اراد الجماعة اعادها ان مضمونها تكرار الاذان والاقامة
وهو ذكر الله وذكر الله حسن انتهى وفيه ايماء الى اختياره ما ذكرناه ولا يخفى ما فيه فان الحكم برجحان خصوصيته
من غير دليل تشريع كالحكم برجحان اصل العمل بدونه فان اعتمد في ذلك على هذه الاخبار فنسبتها الى القسمين
سواء الثاني يرى بعض الاصحاب من التسامح الى الاكتفاء بفتوى الفقيه المعتبر قال في المعتبر بعد ان نقل
عن ابي الصلاح كراهة الصلوة الى انسان مواجه او باب مفتوح ما لفظه هو احد الاعيان فلا باس باتباع فتواه
انتهى ويمكن ادراجه في عموم الروايات المتقدمة واما الفقيه الغير المعتبر كالفقيه العامي فينبغي القطع بعدم
الاعتداد بفتواه وفي سراية حكم التسامح الى العمل بما رواه المخالفون في كتبهم عن النبي ص او احد المعصومين

مع عدم انجباره بعمل الأصحاب وحرمان الثالث لا يثبت السنن عندنا بالقياس والاستحسان لعموم الدلالة
المانعة عن العمل بهما وربما يظهر من عبارة المدارك الميل الى ثبوتها بذلك فانه بعد ان اورد الرواية الدالة على كراهة
الصلوة اذا كان بين يدي المصلي مصحف مفتوح قال والحق الشيخ به كل مكتوب ومنقوش وهو جيد للمسامحة في
ادلة السنن وان كان للمناقشة في هذه المعاني المستنبطة مجال انتهى ولا يخفى ضعفه فان الاستحباب حكم شرعي
فلا يجوز الافتاء به من غير مستند معلوم للاخبار والادلة الناهية عن القول على الله بما لا يعلم شاملة لذلك
وقد عرفت ان الدليل انما قام على التسامح من حيث السند فلا يتعدى الى غيره وعند التحقيق اطلاق التسامح
ازلا هنا مبني على التسامح اذ لا مسامحة حقيقة بعد وجود الدليل القطعي ولو في الظاهر على قبول مطلق الخبر ولو تمسك
هنالك على الكراهة بفتوى الشيخ كان متجها كما عرفت الرابع الكراهة التي تثبت في صورة التسامح هو مجرد ترتب
الثواب على الترك لا ترتب منقصة دينية على الفعل لعدم مساعدة دليله على ذلك الخامس يعتبر في جواز
التسامح امور منها ان لا يعارضه دليل التحريم او الوجوب وان كان عموما او اطلاقا فلو ورد دليل معتبر
على تحريم شيء كالغنا مثلا على الاطلاق وورد رواية ضعيفة دالة على استحباب ذلك في خصوص مقام
كالغناء في مرثية الحسين ع لم يعمل بها اما لعدم انصراف اطلاق روايات الباب الى مثل ذلك مع عدم مساعدة
الشهرة وقاعدة الاحتياط عليه اولا ورواية النهي تتضمن الثواب على الترك وهي اقوى سندا فيتعين الترجيح
ومن هذا الباب منع البعض من صلوة الاعرابي نظرا الى معارضة روايتها لعموم ما دل على ان النافلة كل ركعتين
منها بتشهد وتسليم عدا الوتر ومن صلوة الغفيلة وشبهها لمعارضة روايتها لما دل عليه الاخبار المعتبرة
من انه لا تطوع في وقت فريضة ومنها ان لا يكون شاذا غير معمول به بين الاصحاب او مخالفا لما هو المشهور
بينهم لقولهم ع ودع الشاذ النادر فانه وان ورد في الخبرين المتعارضين الا انه يعطي عليه الشذوذ لتركه
العمل وهي مشتركة وفي حكم التصريح بالخلاف ما لو ظهر منهم الاعراض عن الرواية كتركهم التعرض لبيان الحكم
في مقام يقتضي البيان مع كون الرواية بحيث يبعد خفاؤها عليهم ومن هذا الباب ما ورد في بعض الاخبار
من زيادة بعض الفصول في الاذان ولاعراض الاصحاب عنها فصل تعرف عدالة الراوي بالاختبار
والصحبة الكاشفة عن وجود الملكة فيه كشفا قطعيا او ظنيا مستندا الى دلالة حسن ظاهره عليه وربما يظهر
من بعضهم الاقتصار على القسم الاول وهو بعيد جدا لتعذره غالبا مع ان التعديل مما يتوفر الدواعي عليه و
يكثر الاحتياج اليه ومن تتبع احوال الرسول ص وخلفائه المعصومين ع علم بان سيرتهم وطريقتهم كانت جارية

على التعويل في العدالة على حسن الظاهر اما لانه العدالة او لانه طريق اليها وفي بعض الاخبار المعتبرة السابقة دلالة واضحة
عليه وفي حكم المعاشرة الوقوف على جملة من احوال الراوي وافعاله الكاشفة عن وجود الملكة وحسن الظاهر فيه وتزكية العدلين فما
زاد وهو موضع وفاق ومن هذا الباب اشتهاره بين الناس خصوصا بين العلماء المحدثين ومعاملتهم معه معاملة
العدل الثقة بالرجوع اليه والقبول لما يرويه وان لم يصرح بتوثيقه كالصدوق ويمكن ارجاعه الى الطريقة السابقة
لكشفه عن حسن الظاهر وتزكية العدل الواحد على المشهور وقيل بل يعتبر التعدد ومرجع النزاع الى ان تزكية الراوي هل
~~هي من باب الشهادة او من باب الرواية او مبناها على الظنون الاجتهادية فمن اعتبر فيها التعدد ومرجع النزاع الى~~
~~ان تزكية الراوي هل هي من باب الشهادة~~ فلو من باب الرواية او مبناها على الظنون الاجتهادية فمن اعتبر فيها
التعدد جعلها من القسم الاول ومن لم يعتبر فيها التعدد جعلها من احد القسمين الاخيرين ومن هنا يظهر ان
الشهادة والرواية تفترقان بعد اشتراكهما في كونهما من نوع الخبر في ان الشهادة يتوقف قبولها على تعدد المخبر
وما في حكمه بخلاف الرواية وهذا مبني على مجرد الاصطلاح فلا يترتب عليه ثمرة ولا يتطرق اليه المشاحة وفرق
الشهيد ره في قواعده بعد ان شركهما في نوع الخبر القطعي بان المخبر عنه ان كان عاما لا يختص بمعين فهو الرواية
وان اختص بمعين فهو الشهادة ثم قال وقد يقع اللبس بينهما في مواضع منها رؤية الهلال من حيث ان الصوم لا يختص
بمعين ومن اختصاصه بهذا العام بل بهذا الشهر ومنها المترجم من حيث صيرورته عاما للترجمة ومن حيث اخباره
من كلام معين ومنها المقوم والخارص والقاسم من حيث كونهم منصوبين لمطلق التقويم والخرص والقسمة
ومن حيث ان اخبارهم الزام بمعين او بتعين له ومنها المخبر عن عدد الركعات والاشواط من حيث
الزامه لحكمه فهو كالرواية ومن انه الزام بمعين ومثله المخبر بالطهارة والنجاسة ودخول الوقت والقبلة
قال ويمكن الفرق بين طهرته ونجسته فيقبل في الاول لاستناده الى الاصل بخلاف الثاني ولو كان ملكه
فلا شك في القبول ثم نفى الخلاف في قبول قول المفتي والحاكم وعلل الثاني بانه ناقل عن الله عز وجل فهو كالراوي
قال واما قبول قول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول الدار ونحو ذلك فليس لكونه من باب الرواية لانه
خاص بل للقرينة المفيدة للقطع ولهذا يقبل لو كان صبيا ثم قال اما الفطر ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث
خارج عن الشهادة والرواية كان قويا وليس اخبارا ولهذا لا يسمى الامين المخبر عن فعله لا شاهدا ولا راويا
مع قبول قوله وصدق هذا مذكا او ميتة لما في يده وقول الوكيل بعت او انا وكيل وهذا الملكي انتهى ملخصا ويظهر مما ذكره
اخيرا وجه فرق آخر وهو ان الرواية خبر لا يقتضاه الالزام بخلاف غيرها ثم لكنه ذكره صرف الفارق عن ظاهره ولم يراع

التقابل نظراً الى عدم مساعدة مقام عليه نوجه كون الاخبار بالمذكورات شهادة بكونها اخبارا بمعين وهو لا
يقابل الاول الا ان يكون قد اعتبر فيه الالزام بحجيته لا على وجه التعيين بقرينة المقابلة فيشكل بعدم جريانه في
مثل عدد الركعات والاشواط لتعينها وبالجملة فالذي يتحصل من كلامه ان عموم المخبر عنه وكونه حقا لازما من
من خواص الخبر وكون المخبر عنه خاصا من خواص الشهادة وهذا بظاهره ظاهر الفساد لان الرواية بالمعنى المصطلح
اخبار عن خصوص قول المعصوم او فعله او تقريره فيلزم خروجها عن عنوان الرواية واندراجها في عنوان الشهادة
واما ما اورد عليه من النقض باخبار زيد بمجيء ولده فانه رواية مع ان المخبر عنه خاص فغير وارد اذ لا يتم كونه
رواية بالمعنى المبحوث عنه بدليل انه لا يكتفى في ثبوته شرعا باخباره هذا اذا اعتبر العموم والخصوص في نفس المخبر
عنه كما هو الظاهر وان اعتبرا بالنسبة الى ما يترتب عليه من اللوازم فلا ريب في ان الشهادة يترتب عليها احكام عامة
كعدم جواز تصرف احد في المال بدون اذن المشهود له وجواز بيعه وصلحه واجارته عموما الى غير ذلك ويترتب
على الرواية احكام خاصة متفرعة على ثبوت الاحكام العامة كعدم ثبوت الشفعة في هذا المال الذي لا يقبل
القسمة لعموم لا شفعة فيما لا يقسم والاولى في توجيه الفرق بالعموم والخصوص ان يقال الحكم الشرعي الثابت اولا
بالخبر ان كان عام المورد فرواية وان كان خاص المورد فشهادة فيندفع الاشكال بما مر اذ الحكم الشرعي الاولي الثابت
في الاول خاص وهو كون المال لزيد والاحكام العامة متفرعة عليه وفي الثاني عام والاحكام الخاصة متفرعة عليه
ولعل هذا مراد الشهيد وان قصر كلامه عن بيانه لكن يرد حج على حد الرواية الاخبار المتعلقة بموضوعات خاصة
كالخواص وكتوثيقه لمثل زرارة وجرحه لمثل احمد بن هلال وتحديده للحائر وبيانه خروج الحجر عن البيت واشباه
ذلك وعلى حد الشهادة الاخبار بان هذه العين وقف عام ولا يجدي ما اعتذر به بعض المعاصرين من ان المصلحة
العامة مصلحة خاصة ورد عليه الوقف بالخصوص فهو في الحقيقة متعين من حيث المورد وان لزمه الشيوع والاشتراك
بالتبع في افراد الموقوف عليه واشخاصه هذا لفظه وذلك لان الوقف عبارة عن حبس الاصل وتسبيل المنفعة
على الموقوف عليهم وخصوصية المورد انما تتحقق بالنسبة الى مورد التحبيس دون مورد التسبيل والموقوف
عليهم سواء اعتبرت القضية فيها حقيقية او خارجية نعم يمكن ان يقال الوقف عبارة عن امر جعلي وهو فعل خاص
وان كان متعلقه او اثره عاما لكن ربما يرد مثله في الرواية ومع ذلك يبقى الاشكال بما اذا كانت الشهادة على
الاثر الحاصل الان بنحو صحة الشهادة حج ولا وجه له واما الشهادة على النسب فلا اشكال فيها على هذا التوجيه
لان موردها خاص وان ترتب عليها احكام عامة ثم ما ذكره الشهيد من امكان الفرق بين ظهر ترد بخمسة

واضح

واضح السقوط لان الاصل فيما علم نجاسته النجاسة كما ان الاصل فيما علم طهارته الطهارة فنسبة الاصل اليهما سواء
ثم لو كان الشيء معلوم الطهارة فاخبر بانه غسله او تنجس فطهره بني على طهارته لا من جهة اخباره بل من جهة
الاصل وعدم الاعتداد بشيء من الخبرين ثم جعل الحاكم من باب الناقل عن الشريعة غير سديد بل الحكم انشاء كما نظمهم
من الالفاظ المقررة له وقد صرح هو به في غير المقام ولو ذكر هذا التعليل للنسوي كان انسب وما ذكره من
ان قول الواحد في الهدية والاذن في دخول الدار لا اشكال في القبول وقوله وليس اخبارا عن واضح ولعله يريد انه ليس
اخبارا بالمعنى المصطلح في الاصول او يريد بالخبر الذي قسمه الى القسمين الخبر الذي لا يعتضد بدلالة قطعية او
امارة شرعية كاليد في المثال الذي ذكره وكذا الكلام في قبول قول الامين والوكيل لان كون المخبر امينا او وكيلا
امارة شرعية ولا يخفى ما فيه من التعسف وقوله هذا حكم لا تعلق له بمصلحة الوكيل فالوجه ان يكون عطفا على
الوكيل والمراد قول ذي اليد ذلك والتحقيق ان عد الاخبار بتلك الامور رواية او شهادة متفرع على ثبوت
الاكتفاء بالواحد فيها وعدمه لان الاكتفاء بالواحد فيها وعدمه لان الاكتفاء بالواحد فيها وعدمه متفرع على
كونها رواية او شهادة كما يظهر من كلام الشهيد ره اذ لا نص على ان كل رواية يكتفى فيها بالواحد وكل شهادة
يعتبر فيها التعدد بل الامر في ذلك مبني على مجرد الاصطلاح كما عرفت والمتبع في موارد الحكم هو الدليل فما دل
على قبول خبر الواحد فيه يلحق بالاول وما دل على اعتبار التعدد فيه يلحق بالثاني واما الفرق بين الوجهين الاخيرين
فواضح فان المدار في الاول منهما على نقل الثقة افاد الظن او لم يفده وفي الثاني على حصول الظن حصل من قول
الثقة العدل او من غيره وحيث ان قول الثقة من حيث نفسه يفيد الظن ما لم يعارضه امارة خارجية صح اطلاق
القول بقبول تزكية العدل الواحد اذ المراد قبولها عند تجردها عن المعارض اذا عرفت هذا فالمختار عندي جواز التعويل
في تعديل الراوي او اثبات تحرزه عن الكذب على قول العدل الواحد بل على مطلق الظن سواء استند الى تزكية
العدل او الى سائر الامارات الاجتهادية لنا انه قد ثبت بما حققنا سابقا ان التعويل في اخبار الاحاد على الاخبار
الموثوق بصدقها وصحة صدورها ولا ريب ان الظن بعدالة الراوي وتحرزه عن الكذب مما يفيد الوثوق بصدق
الرواية فيصح التعويل عليه وليس لا خفاء في ان التميز بين الرجال مع اشتراكهم بين الثقة وغيره كثيرا ما يتعذر
الا باعمال الظنون والامارات كملاحظة الطبقة والبلد وكثرة المصاحبة والرواية وما اشبه ذلك وقد جرت
طريقتهم في ذلك على مراعاة هذه الظنون ولم نقف على من يصرح باعتبار خصوص شهادة العدلين او العدل
الواحد في ذلك وصاحب المنتقى مع مصيره الى ان تزكية الراوي من باب الشهادة وانه يعتبر فيها التعدد قد عول

انما يتم لو كان عن اعتضاده بقرائن علمية انما يتم اذا لم يكن المخبر كاملا او لم يكن له يد على الهدية وعلى الثاني

في تميز المشتركات على امارات ضعيفة كما لا يخفى لمن تتبع موارد ذلك في كلامهم وذلك بناء في جعل التزكية من باب
فان اللازم على تقديرها تعيين الشخص ولو باحد الطريقين اذ الاعتماد في تعيين الرجل على مطلق الظن وفي تزكيته
على شهادة العدلين او رواية العدل الواحد تحكم صرف وتعسف محض بنفيه ما اصلناه من حجية الظن في الطريق
ويؤكد الحجر على القول بكونها شهادة بان علمائنا المعروفين في علم الرجال الذين على اقوالهم التعويل في الجرح والتعديل
كالكشي والنجاشي والشيخ لم يعاصروا اكثر الرجال الذين وثقوهم فتعويلهم في تعديلهم وجرحهم غالبا ليس الا
على قول غيرهم فهم اما شهود فرع او شهود فرع فرع والشهادة في الثاني مردودة مطلقا وقبولها في الاول مقصور على
مواضع ليس المقام منها ودعوى علمهم بعدالتهم بالاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرائن العلمية اضعف كلام
مما لا يساعد عليه وجدان اولى الانظار المستقيمة ثم يتجه ان يقال تعويلهم على تعديل غيرهم لا ينافي كونهم شهود اصل
على التزكية فان طريق شاهد الاصل قد يكون ظنا معتبرا عنده كما في الشاهد على الملكية بظاهر اليد والاستصحاب
انما يلزم كونهم شهود فرع اذا شهدوا بشهادة غيرهم واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان مرافقة اثنين من علماء
الرجال في التزكية انما ينفع على القول باشتراط التعدد اذا علم من مذهبهم اعتبار التعدد وهو غير معلوم بل قد
علم خلافه من بعضهم كالعلامة حيث اكتفى بتزكية الواحد فالظاهر انه غير وارد لانه لا يعتبر في قبول الشهادة العلم بصحة
ما عول عليه الشاهد من الطريق بل يكفي عدم العلم بالفساد ثم المعروف بينهم في الاحتجاج على جواز التعويل على
تعديل العدل الواحد امور الاول ان التعديل شرط في قبول الرواية وقول الواحد مقبول فيها فيجب قبوله فيه
والا لزم زيادة الشرط على مشروطه واجاب عنه في لم بالمنع من عدم زيادة الشرط على المشروط اذ لا دليل عليه سلمنا
لكن الشرط في القبول هو العدالة لا التعديل بل هو احد الطرق الى معرفة الشرط سلمنا لكن زيادة الشرط هنا على المعنى
على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة ظاهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان بين يعني ان العامل
بخبر الواحد يعول عليه في اصل الاحكام ولا يعول في مواردها غالبا على خبر الواحد فانه يكتفي في الحكم بنجاسة عقد
او انتقاع مثلا بخبر الواحد ولا يكتفي في وقوع ذلك العقد او الايقاع بشهادة الواحد واعترض بعض افاضل
المتاخرين عنه على الوجه الاول بان الظاهر من الاكتفاء في المشروط بخبر الواحد الاكتفاء به في شرطه ايضا والا
لوجب البيان ويشكل بان الظهور المدعى ان كان بالنسبة الى الخطاب الذي دل على حجية خبر الواحد في الاحكام
فممنوع وان كان بالنسبة الى نفس الحكم فلاستحسان وقياس لا نقول به وعلى الثاني بان العدالة والتعديل سيان
في جريان ما ذكروه في كل منهما ان قبل قول الواحد في ثبوت العدالة بطل اشتراط التعدد والا لزم بطلان ما سلمه

من زياده

من زيادة الشرط على المشروط والاظهر ان يقال وعلى الثالث بان ثبوت احكام تلك الهيئات المكتفى فيها بخبر الواحد
ليس مشروطا بثبوتها وثبوت افرادها المتوقف على شهادة العدلين حتى يصح التمسك به في المقام على جواز زيادة الشرط
على المشروط ثم يتجه ذلك في هلال شهر رمضان على قول من اعتبر فيه قول العدل الواحد لكن لا يتم به البيان اولا
بل يتجه ذلك ايضا في اخبار العدل عن فتوى المفتي اذ الظاهر عدم الشك في كفاية الواحد فيه وعدم قبول تعديل الواحد
له وكذا اخبار العدل عن نفسه بلوغه درجة الفتوى عند من يكتفي باخباره فان شرط قبوله عدالته ولا يكتفي فيها
بشهادة الواحد وكذلك اخبار الاجير بقيامه بالعبادة المستاجر عليها فانه يكتفى بخبره مع عدالته ولا يثبت
عدالته بشهادة الواحد ومثله الكلام في الوكيل على تفريق الصدقات فانه يكتفى فيه بخبره مع عدالته ولا يقبل
في عدالته شهادة الواحد وقريب من ذلك الشهادات المالية فانه يقبل فيها احد الامرين من شهادة العدلين
وشهادة الواحد مع اليمين ولا يقبل في تعديل الشاهد الا الشاهدان فالشرط هنا يزيد على مشروطه من حيث
ان في التعيين مزيد كلفة بالنسبة الى التخيير وقس على ذلك الحال في نظايرها فيمكن ان ينزل كلام العلامة على هذا
الوجه فيندفع عنه الاشكال المذكور لكن لا يلائم ذلك قوله عند من يعمل بخبر الواحد فانه ادفق بما ذكره المعترض
ويمكن دفع الاشكال على تقديره ايضا بان مقصوده ان عدم زيادة حكم الشرط على المشروط انما هو من حيث كون الشرط
فرعا والمشروط اصلا والفرع لا يزيد على اصله وان هذا فاسد من حيث ان الضوابط الشرعية مع كونها اصلا
بالنسبة الى مواردها الجزئية تثبت عند العامل بخبر الواحد بخبر الواحد ولا تثبت مواردها الجزئية غالبا الا
بشهادة العدلين لكن يشكل بان الذي يتوقف على شهادة العدلين اثبات نفس الموضوع والذي يكتفى فيه
بخبر الواحد اثبات حكمه عموما او خصوصا وليس الموضوع فرعا للحكم اللاحق له بل الامر بالعكس الثاني ما تمسك
به المعترض المذكور من انه لا دليل على اعتبار العدالة هنا الا الاجماع اذ لا نص في المقام وهو لا يساعد على
اعتبارها بعد تزكية الواحد وبعبارة اخرى لا يساعد الاجماع على اعتبارها على وجه لا يثبت بتزكية الواحد
وفيه نظر لان الاجماع ان تم فانما يدل على اشتراط العدالة الواقعية واما جواز التعويل على تزكية الواحد على القول
به فانما هو من حيث كونها طريقا الى الشرط اعني العدالة كشهادة العدلين لا من حيث انها هي الشرط فلا بد من
اقامة الدليل على جواز التعويل عليها وكونها طريقا بعد ثبوت الاصل الاشتراط وهذا واضح مع ان حصر الدليل في
الاجماع غير واضح لان الاصل وآية النبأ يدلان على ذلك ايضا الثالث قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا فانه يدل بمفهومه على قبول خبر العادل مطلقا فيتناول التزكية ايضا واعترض عليه في لم بان مبنى اشتراط العدالة

فالراوي على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها
وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة
يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف
قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ثم ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم فلا بد من حملها على ارادة الاخبار
بما سوى العدالة هذا كلامه ثم اورد على نفسه النقض بشهادة العدلين حيث انها لا تفيد العلم ايضا و
اجاب بان ما دل على قبول شهادة العدلين دليل خارجي يجوز تخصيص الاية به ولا محذور فيه ولا يخفى
ما فيه اذ ليس في الاية دلالة على توقف قبول خبر الواحد على العلم بانتفاء صفة الفسق عنه وانما يدل على توقفه
على انتفاء صفة الفسق عنه في الواقع سواء علم به او لم يعلم نعم حيث لا سبيل الى الوقوف على الواقع الا
بطريق يوصل اليه فالعقل انما يستقل بكون العلم طريقا واما غيره فان قام دليل على كونه طريقا جاز التعويل
عليه والا لم يجز لا لدلالة الخطاب عليه بل لحكم العقل باصالة عدم كون ما لم يثبت كونه طريقا فاذا سلم ان الاية
تدل بمفهومها على جواز التعويل على قول غير الفاسق مطلقا كانت ناهضة باثبات كونه طريقا فيرتفع فيه حكم الاصل
ولا تناقض وكذا الحال في شهادة العدلين فان ما دل على قبولها لا تخصيص الاية كما زعمه المعترض بل يرفع الحكم
العقلي الثابت في الظن واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان العادل والفاسق الواقعيين ليسا في مقابل مظنون
العدالة والفسق بل في مقابل مجهول الحال والمراد بهما من يطلق عليه اسم العادل والفاسق وهما يطلقان على من
ظن عدالته وفسقه وكان الكلام في اضرار الصوم بالمريض وانبات اللحم واشتداد العظم في الرضاع فان المراد
بها ما يطلق عليه اللفظان وهما يطلقان على ما يظن كونه شاهدا على الاضرار والانبات والاشتداد باخبار
الطبيب واهل الخبرة فلا يخفى ما فيه فان العادل والفاسق الواقعيين ليسا في مقابل مجهول الحال بل مجهول
مجهول الحال اما عادل واقعي او فاسق واقعي فكيف يمكن اعتبار المقابلة بينهما ودعوى صحة الاطلاق على
المظنون اتصافه باحد الوصفين ممنوعة على الاطلاق بل الاطلاق المعتبر هناك مشروط بدلالة دليل
على اعتبار ذلك الظن واما اضرار الافطار عند الاخبار باضرار الصوم فليس لصدق المضر بل لتحقق خوف
الضرر ولهذا يجوز الافطار وان لم يستند الظن الى اخبار احد واما انبات اللحم وشد العظم في الرضاع فلا
يعتبر فيهما مجرد الظن بل لا بد فيهما من القطع او ما ثبت قيامه مقامه كشهادة العدلين القاطعين بهما ولو

بحسب العادة ثم قال ره ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهومها ولا يخفى
ما فيه مما مر فان اشتراط العلم مستفاد من القاعدة العقلية لا من الخطاب مع انه على تقدير استفادته منه فهو مستفاد من
المفهوم دون المنطوق كما لا يخفى وبما حققنا يظهر جواز الاعتماد على تعديل غير الامامي الراوي من يحصل الظن
بتوثيقه كحسن بن علي بن الفضال وكذا الكلام في الجرح والتعويل بقبول الاول منه دون الثاني كما نقل عن البهائي
لا وجه له الا ان يمنع حصول الظن بجرحه وهو على اطلاقه ممنوع وحكي عنه انه لم يقبل رواية ابان بن عثمان لكونه
ناووسيا ولعل نظره الى ما رواه الكشي عن علي بن حسن بن فضال من ان ابان كان ناووسيا ويشكل بان الجارح
على هذا التقدير غير مقبول فكيف يعتد بجرحه الا ان يكون مبنيا على الاعتماد على مطلق الظن في الرجال خاصة
او يكون عاثرا على مستند اخر حجة القول باشتراط التعدد قيام الاجماع على ثبوت العدالة بتعديل العدلين وانتفاء
الدليل فيما عداه فيقتصر عليه ويرجع في غيره الى الاصل وجوابه ظاهر مما مر فصل اختلفوا في قبول الجرح
والتعديل المجردين عن ذكر السبب فذهب قوم الى القبول مطلقا واخرون الى عدم القبول مطلقا وفصل ثالث وقبله
في الجرح دون التعديل ورابع فعكس وذكر الفاضل المعاصر ان هذه الاقوال الاربعة للعامة وهو كما ترى و
خامس فقبله فيهما ان كان المزكي والجارح عارفين بالاسباب والا فلا وهو مختار شرذمة تبعا للرازي و
سادس فقبله فيهما ان علم عدم المخالفة والا فلا وهو مختار صاحب لم وحكاه عن والده الشهيد الثاني وهو راجع
الى القول الثاني كما لا يخفى والاقرب عندي هو القول الاول لنا ان العدالة عبارة عن حالة لها مقتضيات منها
قبول قول صاحبها في الشهادة والجرح عبارة عن حالة لها مقتضيات منها رد قول صاحبها في الشهادة فاذا
قامت الحجة الشرعية من البينة المعتبرة على وجود تلك الحالة وكشفت عن تحققها وجب القبول ولا يقدح وقوع
الاختلاف في تعيين معنى العدالة واسبابها وابتناء الشهادة على راي الشاهد المجهول اعتباره اذ لا تعويل
عندنا على تعويل غير اصحابنا المعروف منهم عدم الاكتفاء بما دون حسن الظاهر وقد عرفت انا وان استظهرنا
القول بانها الملكة لكن نكتفي بحسن الظاهر طريقا اليها وهو كالملكة حالة لها مقتضيات ولو بواسطة الكشف
عنها والاختلاف في الطريق لا اسباب لا يقدح في قبول الشهادة بالموضوع والا لم تقبل الشهادة بالملك و النكاح
والحرية والرقية وما اشبه ذلك مما وقع الاختلاف في اسبابها الا ان يدعى ان السبب وبطلانه واضح وعموم

الادلة والملازمة ممنوعة عليه مضافاً الى تنزيل كلام المسلم العدل على المعنى الصحيح مع صلوحه له واما عدم قبول الشهادة على
الرضاع المحرم الا بعد ذكر السبب فيمكن استثنائه من القاعدة نظراً الى انعقاد الاجماع عليه ان تم او الشهرة القادحة
في اطلاق ادلة الشهادة او عمومها فيرجع فيه الى حكم الاصل من عدم ذكر السبب ويمكن تنزيل ذلك على الضوابط من
حيث ان الشهادة على الرضاع المحرم شهادة على وقوع فعل مقتض للتحريم فيقبل الشهادة على الفعل دون الاقتضاء
لانه من الاحكام الاجتهادية التي لا تعتبر البينة فيها بخلاف الشهادة على المذكورات فانها ليست شهادة
على احكام اجتهادية بل على امور اسبابها وطرقها اجتهادية فيقبل الشهادة فيها دون اسبابها وطرقها
واما الشهادة على الاخوة الرضاعية او البنوة الرضاعية او نحو ذلك فيمكن توجيه المنع من قبول الاطلاق
فيها اولاً بانه لم يثبت اعتبار الشارع لهذه الاحوال الا بعنوان النشر والحرمة فلا حيثية على الاستقلال ويمكن ان
يقال لا نعقل من الاخوة الرضاعية الا المشاركة في الرضاع المحرم وعلى قياسها البواقي فيرجع الى الوجه الاول
هذا مع ان محل البحث انما هو تعديل الراوي والامر فيه سهل لان حجيته على ما عرفت ليست تعبدية بل دائرة مدار الظن
ولا ريب في حصوله مع الاطلاق لا سيما مع الاكتفاء بالتحرز عن الكذب والتحقيق ان نقول الاختلاف في تفسير العدالة
راجع عند التحقيق الى الاختلاف في طرق معرفتها لا في نفسها لانها عند الكل عبارة عن صفة خاصة هي ملكة
الاستقامة في امر الدين والملازمة عليه ومن فسرها بالاسلام مع عدم ظهور الفسق او بحسن الظاهر يريد ان ذلك
طريقاً الى معرفتها والحكم بها وكذلك الجرح بالفسق وليس له الا معنى واحد وهو عدم الاسباب المذكورة فلا
ينافي الاشكال فيه باعتبار تعيين معناه نعم هو كالتعديل في وقوع الخلاف في اسبابه فيتأتى الاشكال
السابق ليتم فيه وينبغي ان يعلم بامر من الجواب فاحتج موافقونا بان شهادة العدل من غير بصيرة يقدح في
عدالته والفرض خلافه واجيب بان الخلاف في الاسباب واقع فلعله يقول بسببية لا يراه الاخر ورد بان العادل
مع اطلاق التعديل في محل الخلاف وجب ان يريد المعنى المتفق عليه والا كان مدلساً وهو يقدح في عدالته وفيه
انه اخبر بما يراه عدالة او فسقاً فلا تدليس لظهور ان كل مخبر انما يخبر على حسب معتقده وبالجملة فالتدليس
في الاخبار عبارة عن ارائة الواقع على خلاف ما هو عليه عند المخبر فاذا اعتقد المزكي ان الواقع هو العدالة و
شهد بها لم يكن مدلساً وان علم ان معتقد الحاكم خلافه بل لو شهد حينئذ على حسب معتقد الحاكم ولم يصرح به كان

مدل

لارائته ما هو الواقع عنده على خلافه وقد يوجه الدعوى في المقام بان علماء الرجال انما صنفوا الكتب وتعرضوا
فيها لاحوال الرجال جرحاً وتعديلاً ليرجع اليها عامة المجتهدين ويعولوا على مقالتهم وقد علموا باختلاف المذاهب
في ذلك بحيث يطلقون فالظاهر انهم انما يريدون المعنى المتفق عليه لئلا ينتفي الغرض الداعي الى تاليف تلك الكتب
وفيه تعسف نعم يتجه ان يقال ليس مراد علماء الرجال بالعدالة الا الملكة او حسن الظاهر دون مجرد الاسلام مع عدم ظهور
الفسق والا لم يبق لصاحب هذا المذهب مجهول في الرجال وهو خلاف ما يظهر من كتبهم فمن يكتفي بحسن الظاهر على انه
العدالة او الطريق اليها يلزمه قبول تعديلهم من هذه الجهة احتج النافي مطلقاً بانه لو ثبت مع الاطلاق لثبت
مع الشك اذ لا يريد ذلك عليه لمكان الاختلاف واجيب بمنع الملازمة لان قول العدل يفيد الظن اذ لو لم
يعرف لم يقل ويمكن دفعه بانه ان اريد افادته للظن بالمعنى المعتبر عنده فلا يجدي في القبول او عندنا فتم لو وقع
الخلاف وجوابه يعرف مما حققناه في حجة القول المختار واعلم انا لو تركنا والزمنا بالدليل المذكور فالمتجه على تقديره
تفصيل لا تعرض لبيانه في كلامهم وتوضيحه ان الاطلاق في المقام يتضمن الابهام من وجهين الاول ما
يختص بالتعديل غالباً وهو عدم تعيين معنى المراد منه من الملكة وحسن الظاهر او ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق
وانما قيدنا بالغالب احترازاً عما لو كان الجرح نفي العدالة فانه يشارك التعديل في الابهام المذكور في الجملة
والثاني ما يعم الجرح ايضاً وهو عدم تعيين الكبائر والصغائر مع تكثر الاختلاف وتشتت الاقوال فيهما
فربما يرى المزكي ما هو كبيرة صغيرة فلا يقدح في العدالة بفعلها من غير اصرار او يرى الجارح ما تراه صغيرة كبيرة
فيقدح في العدالة بفعلها ولو من غير اصرار اما الاول فقبول الاطلاق فيه مما لا اشكال فيه عند من يرى القول
الاخير لكنه قول غير معروف بين اصحابنا او يرى القول بانها حسن الظاهر او انها الملكة وحسن الظاهر طريق اليها
كما هو المختار لما عرفت نعم من يرى القول بانها الملكة ولا يعتد بحسن الظاهر طريقاً اليها ومنع اتحاد معنى العدالة
يلزمه عدم الاعتداد بالاطلاق لكنه بمعزل من مقام التحقيق ولو كان الجرح نفي العدالة فلا ريب في كونه مقبولاً
عندنا نعم من يرى العدالة مجرد حسن الظاهر لما هو اعم منه يلزمه بمقتضى الدليل المذكور عدم الاعتداد بالاطلاق (بمعنى نفيها)
اما الثاني فالتحقيق فيه ان العبرة في كون المعصية كبيرة او صغيرة بمذهب الفاعل كما ان العبرة في كون الفعل
معصية وعدمه بمذهبه فكما انه اذا اعتقد الحرام جائزاً عن طريق شرعي لم يكن حراماً في حقه كذلك اذا اعتقد الكبيرة

صغيرة عن طريق شرعي كانت صغيرة في حقه لان مرجع ذلك الى ضعف مرتبة المعصية وقوتها فكما ان اصل ثبوتها تتبع معتقده كذلك وصفها بالقوة والضعف يتبع معتقده لان المناط في ذلك الهتك والتجري وهو انما يتبع معتقد الفاعل باصله ووصفه دون الواقع نعم اذا لم يعتقد شيئا منهما بطريق معتبر مع علمه بكونه معصية اتبع الواقع على الظاهر فلو كانت كبيرة حينئذ عليه كبيرة لانتفاء العذر والمانع ويمكن ان ينزل على هذا قوله تعالى وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم على بعض الوجوه وكذا اذا جهل بحال الفاعل في وجه لا سيما اذا كان الجهل في اصل الاعتقاد لا في تعيينه وكذا الحال فيما لو اعتقد تحريم ما ليس بحرام او وجوب ما ليس بواجب سواء كان ذلك لخطائه في الموضوع او في الحكم فانه يتبع معتقده في كون العصيان به صغيرة او كبيرة فان اعتقده كبيرة قدح فعله مطلقا وان اعتقده صغيرة قدح الاصرار عليه ولو لم يعتقد شيئا منهما عول كل من المزكي والجارح فيما لو كان الخطاء في جانب الموضوع دون الحكم على مذهبه فيه وكذا لو جهل حاله في وجه لا سيما اذا كان الجهل في اصل الاعتقاد لا في التعيين كما مر واما اذا كان في جانب الحكم فيحتمل الحكم بكونها كبيرة لانها الاصل في المعاصي والحكم بكونها صغيرة لاصالة عدم حصول زيادة التجري وعدم ثبوت حكم الكبيرة في حقه وقد يعتضد هذا باستصحاب العدالة وذلك حيث يتقدم ثبوتها كما ان الاول قد يعتضد باستصحاب عدمها وذلك حيث يتقدم عدمها فيحتمل التفصيل بالاخذ بمقتضى الاستصحاب فيهما وهذه الاحتمالات جارية على تقدير الجهل بالاعتقاد فيهما ثم ان كان ما قررنا موضع وفاق وعلم موافقة مذهب الجارح والمزكي فلا اشكال في قبول الاطلاق ان علم بعدم خلو الفاعل عن الاعتقاد وبعلمهما به وان ارد علم بموافقة مذهبهما في الحالي والمجهول والا توجه المنع على ما مر احتج من اكتفى من الاطلاق في التعديل دون الجرح بانه لو اكتفي به في الجرح كان تقليدا للجارح في الجرح لوقوع الخلاف في اسبابه وجوابه اما اولا فانا نقض بالتعديل اذ الخلاف واقع في اسبابه ايضا فالفرق تحكم واما ثانيا فبالحل وقد عرفت بيانه مما اوردناه في حجة المذهب المختار واحتج من عكس الامر بان اللبس كثيرا ما يقع في العدالة لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح والجواب ان ذكر الاسباب لا يوجب رفع اللبس واحتمال التصنع كما لا يخفى مع ان اللبس قد يقع في الجرح ايضا فيجب عدم قبول الاطلاق فيه ايضا والمخلص من الكل واحد وهو اما العلم بعدم حصول الالتباس ومجرد احتماله لا يكفي احتج من على ما صار اليه بانه ان كان من ذوي البصائر بهذا الشأن لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن

منهم

منهم لم يصلح للتزكية واحتج عليه الرازي ايضا بانا لو اثبتنا احدهما بقول غير العالم بالاسباب لاثبتناه مع الشك بخلاف العالم والجواب انه من العدالة لا يغني عن اعتبار البصيرة اذ مع عدمها لا يقدم على الشهادة والا لم يبق على وصف العدالة اللهم الا ان يراد بالبصيرة الموافقة في المذهب فيرجع الى القول الثاني وقد ذكر في مقابلة او زيادة اشتراط العلم بذلك بعد العلم بالعدالة فلا ينهض حجة باثباته ويمكن ان يبقى قد يخطئ العدل العامي في معنى العدالة والفسق على وجه يعتد به فيزعم فيهما ما لا يقول به احد فالمراد ان يكون المزكي والجارح ممن يظن في حقه الوقوف على معناهما بطريق يعتد به صاحبه من ذوي البصائر باهل الخبرة فيهما عرفا ثم يرد على الحجتين ان مجرد كون المزكي والجارح من ذوي البصائر لا يغني عن وجوب الاستفسار لجواز ان يستند فيهما الى ما لا يصلح للاستناد اليه عندنا او يفسر لفظهما بما لا نراه تفسيرا لهما لمكان الخلاف ولا مخلص عنه الا بما ذكرناه في تحرير حجتنا على ما ذهبنا اليه

فصل اذا تعارض الجرح والتعديل قيل يقدم الجرح مطلقا وقيل يقدم التعديل مطلقا وفصل بعضهم فرجح الجرح ان كان التعارض من حيث الاطلاق واوجب الرجوع الى المرجحات كالاكثرية والاورعية ان كان التعارض من حيث الخصوص وذلك كما لو قال الجارح وجدته يشرب الخمر في وقت كذا فقال المزكي اني وجدته في ذلك الوقت نائما او مصليا او انه توفي قبل ذلك الوقت وما اشبه ذلك وهذا هو الاظهر لنا ان مرجع الجرح الى دعوى الاطلاع على الفسق ومرجع التعديل غالبا مع الاطلاق الى دعوى الاطلاع على حسن الظاهر مع عدم الاطلاع على الفسق ولا ريب ان قول من يدعي الاطلاع مقدم على قول من يدعي عدم الاطلاع نعم قد يشكل ذلك فيما لو ادعى المزكي القطع بوجود الملكة العاصمة لكنه موهون لبعد الاطلاع على السرائر فيترجح قول الجارح لانه ابعد من الخطاء والاخفاء في ان ما ذكرناه لا يجري فيما اذا كان التعارض من حيث الخصوص فيتعين الرجوع فيه الى المرجحات ثم هذا التفصيل انما يجري في تزكية غير الراوي واما تزكية الراوي فقد عرفت ما حققنا انها من باب الظنون الاجتهادية فهذا التفصيل انما يتجه فيها لبيان مظان الظن والا فقد يرجح قول المزكي الواحد على الجارح وان كانا مطلقين بل وان تعدد الجارح وذلك حيث يكون المزكي اثبت بحيث يكون الظن معه اقوى كما رجحنا تزكية النجاشي على جرح الشيخ في تزكيتهما على جرح ابن الغضائري عند ابن داود او كان هناك ما يحتمل ان يكون هو الذي غره الجارح سببا للجرح مع انه لا يصلح له او صرح بنوع السبب ولم يكن لنا تعويل على نظره فيه كتضعيف جماعة لجابر الجعفي ورميه بالغلو مع توثيق المفيد فان الظاهر ان منشأ التضعيف والرمي بالغلو انما هو بصدد نقل الاخبار التي لم يساعد عليها افهام

الاكثرين لاسيما اوائل المتقدمين على ما يظهر بالتتبع في احوالهم فانهم كانوا كثيرا ما يرمون الرجل بالغلو ويتهمونه
بروايته ما تراه كانت تصدر عنه في حق النبي ص والائمة ع حتى غلى بعضهم في ذلك فعد منه نفي السهو والنسيان عنهم
مع انه قد كاد ان يكون من ضروريات المذهب وربما كان الخارج ممن عداهم معولا في جرحه على مجرد اشتهاره بينهم

فصل يعرف توثيق المزكى للراوي بمعنى قوله فيه بكونه اماميا عدلا ضابطا بالتصريح بالاوصاف او بقوله
ثقة او من الثقات فان الظاهر من هذه الكلمة عند الاطلاق ذلك كما نص عليه جماعة وهو الظاهر من طريقة الاخرين
حتى انا لم نعثر فيه على مخالف والوجه في استفادتهم من اطلاق التوثيق كون الموثق اماميا اما وقوفهم على مصطلحهم
ولو بطريق الاستنباط من مجاري كلماتهم ومطاوي عباراتهم فان دابهم عدم التعرض غالبا لبيان مذهب
الموافق او كونه الظاهر من اطلاق الثقة حملا للكلي على الفرد الكامل او التعويل على الظن في حق المسلم لاسيما اذا ثبت
وثاقته وكذا الكلام في الممدوح المسكوت عن بيان مذهبه الا ان الدلالة هنا تختلف ضعفا وقوة باختلاف
طرح المدح ولو كان التوثيق او المدح في كلام غير الامامي فقضية الوجهين الاولين ظهوره في موافقته له في
المذهب وقضية الوجه الاخير كونه اماميا وفيه ضعف ولا يقدح في ذلك انهم كثيرا ما يوثقون الرجل ثم ينسبونه
الى بعض المذاهب الفاسدة كما فعلوا ذلك في جماعة من الفطحية والواقفية وغيرهم لان ذلك بمنزلة القرينة
على ارادة خلاف الظاهر منه ومن هنا قد يقع التعارض بين توثيق بعض وتصريح اخر بانه من غير الامامية كما في داود
بن حصين فان النجاشي اطلق توثيقه والشيخ صرح بانه من الواقفية ولا بد حينئذ من ملاحظة المرجح والاصل يقتضي
تقديم النص الا ان يترجح الظاهر بالاشتهار فلا يبعد ترجيح ظاهر مقالة النجاشي هنا على تصريح الشيخ هذا كله اذا
اطلق التوثيق واما اذا قيده كقولهم ثقة في الحديث فيمكن ان يكون التقييد قرينة على ارادة مجرد الاعتماد
عليه في الحديث وبيان تحرزه فيه عن الكذب فلا يدل على التعديل بل ولا على كونه اماميا ونقل عن الاكثر القول
بانه يفيد التعديل وهو غير واضح وفي حكم توثيق الرجل عد الحديث المشتمل عليه صحيحا حيث لا يكون من مشايخ
الاجازة ولا يتفرد به احد من اصحاب الاجماع ان كان ممن يصطلح فيها يكون جميع رواته موثقين كما هو المتداول
في كتبه ومن تاخر عنه دون ما يصح التعويل عليه كما هو المعروف بين المتقدمين ولهذا لا نعد تصحيح الكليني والصدوق
لما روياه في كتاب الكافي والفقيه توثيقا لرواتها ولو علم من مذهبه انه لا يكتفي في تصحيح الرواية بصحتها الى اصحاب
الاجماع كما هو المعروف دلالة على التوثيق وقريب من ذلك ما لو عمل بالرواية من لا يقول بحجية غير الصحيح واقوى منه

ما لو عارضه

ما لو عارضه صحيح فطرحه وعمل به او اول الصحيح طلبا للجمع بينهما وقس على ذلك الحال فيما لو صرح بكون الخبر موثقا او
حسنا ثم ان علماء الرجال قد اطلقوا في حق بعض الرجال الفاظا منها ما يدل على التعديل نصا او ظهورا ومنها
ما لا يدل عليه بل على مجرد المدح فلنتعرض لبيانها منها قولهم ورع او تقي او دين والاولان نص في التعديل
والاخير ظاهر فيه بل لا يبعد اختصاصه عرفا به وقريب منه قولهم صالح او خير ومنها قولهم عين او وجه او وجه
من وجوه اصحابنا فقد عده بعض الافاضل تعديلا وهو بعيد ويمكن ان يقال لا دلالة لهذا القول على تعديل الناقل
وانما يدل على تعديل الذين اضيفا اليهم كلا او جلا اذ من البعيد ان يصير من لا يعتمدون بعدالته وجها لهم
والاظهر انه يفيد مدحا يصح الاعتماد معه على روايته لاسيما الاخير واما قولهم اوجه من فلان حيث يكون المفضل
عليه ثقة فاقوى في المدح ويحتمل قويا عده توثيقا ومنها قولهم اصدق لهجة من فلان حيث يكون المفضل
عليه ثقة والظاهر انه يفيد مدحا يعتد به في العمل بروايته وكذا لو كان المفضل عليه هنا وفيما مر ممدوحا بما يصحح الاعتماد
على روايته ومنها قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وهذا عند الاكثر على ما قيل يدل على توثيق
من قيل ذلك في حقه ولعل هذه الدلالة مستفادة منه بالالتزام نظرا الى استبعاد اجماعهم على الاعتماد على روايات
غير الثقة والا فهذه العبارة منقولة عن المتقدمين وقد عرفت ان تصحيحهم لا يقتضي التوثيق وربما قيل بانها
تدل على وثاقة الرجال الذين بعده ايضا وهو بعيد لان اعتمادهم على رواية رجل في خصوص مقام لا يدل على توثيقه
بشيء من الدلالات الا ترى ان علي بن ابي حمزة قد ذكر الشيخ في حقه انه واقفي وذكر النجاشي انه احد عمد الواقفة
وقال علي بن الحسن بن فضال انه كذاب متهم ملعون وقال ابن الغضائري هو اصل الوقف واشد الناس عداوة
للولي من بعد ابي ابراهيم ع وروى الكشي في ذمه روايات ولم يحك عن احد توثيقه ومع ذلك فقد ذكر الشيخ
في العدة بين انه لم اصلا عن ابن ابي عمير وصفوان الى غير ذلك من النظاير مما يطلع عليه المتتبع الماهر واما ما
يتوهم من ان اصحابنا الامامية كانوا يتبرؤن من الفرق المخالفين لهم لاسيما الواقفة وكانوا يسمونهم الكلاب
الممطورة فكيف يعقل ركونهم اليهم وروايتهم عنهم بل كلما يوجد من رواياتهم عنهم فلا بد ان يكون في حال استقامتهم
فمما لا وجه له اذ الذي يظهر ان اصحابنا كانوا يعتمدون على الاخبار المحفوفة بامارة الوثوق وان كان الراوي
غير امامي وكفاك في ذلك روايتهم عن النوفلي والسكوني مع انهما عاميان ولم يكن لهما حال استقامة ومنها
قولهم لا باس به فعده بعضهم توثيقا لظهور النكرة المنفية في العموم ومنهم من منع كونه مدحا وهما في طرفي افراط

وتزييف والاكثر على انه مدح ويظهر من بعضهم انه يفيد مدحا يعتد به وهو الظ ومنها قولهم اسند عنه و
بعضهم جعله كالتوثيق واولى من قولهم لا باس به لان معناه رواية الشيوخ عنه الحديث على سبيل الاستناد والاعتماد
ولم نقف على ماخذ هذا التفسير لظهور قصور اللفظ عن افادة كون الراوي شيخا فضلا عن كونه شيخا للشيوخ
او كونهم معتمدين على روايته مع ان ذلك بمجرده لا يكفي ما لم يثبت وثاقة بعضهم وقد يوجه ذلك بانه لو اريد
به مطلق الاسناد لم يبق وجه لتخصيص البعض به ويمكن دفعه بعد منع الملازمة بان ذلك انما يقتضي ارادة خصوص
نوع من الاسناد فيبقى تعيين النوع المذكور بلا شاهد ومنها قولهم من اولياء احد الائمة عم او صاحبه
وجعله بعضهم دليلا على العدالة وهو مشكل ومنها قولهم شيخ من الطائفة وعده بعضهم من اسباب
التعديل ولا يبعد دلالته على مدح معتد به ومنها قولهم فقيه او فاضل ولا دلالة فيه على التعديل
ظاهرا لا سيما الثاني نعم فيه نوع مدح واما نحو شاعر او فصيح او اديب فهو مدح لا يرجع الى سند الرواية ومنها
قولهم سليم الجنبة وفسر بسليم الاحاديث والطريقة فيفيد مدحا يعتد به ومنها قولهم مصطلح الرواية
قيل اي نقي الرواية او جمال الرواية فيفيد المدح ومنها قولهم خاصي وقد عده بعضهم مدحا وهو
انما يتم اذا اريد به كونه من خواص الشيعة لا مطلق الشيعة كما يطلق في مقابلة العامي وهو غير ثابت ومنها
قولهم قريب الامر وعده بعضهم مدحا وله وجه ومنها قولهم بعد ذكره ره والحق انه انما يدل على كونه
اماميا واما كونه اماميا ثقة فلا نعم يشعر بنوع مدح لما يشهد به تخصيصهم لذكر الترحم بالبعض وقد
يعد من اسباب التعديل امور منها كون الراوي وكيلا لاحد الائمة عم لانهم لا يوكلون الفاسق وهو
غير ظ نعم لو كان التوكيل مما يشترط فيه العدالة دل عليها لكنه نادر ومثله نصبه قيما على الصغير او امره بالافتاء
ونحو ذلك ومنها كونه كثير الرواية وهو غير بعيد سيما اذا اكثر الثقة الجليل عنه كما في ابراهيم بن هاشم
او اكثر القميون عنه الرواية لا سيما احمد بن محمد بن عيسى منهم فان طريقتهم معروفة ومنها كونه من
مشايخ الاجازة لعدم اهلية الفاسق لهذا المنصب وبا يشكل بجواز ان يكون الغرض اتصال السند في كتاب
معروف او يكون رواياته في مقام معتضدة بامارات يوجب الوثوق بها او يكون الغرض مجرد جمع الاخبار
والعمل عند الاعتضاد والاحتمال الاخير لا يخ من بعد ومن هنا يتقوى ما قيل من ان مشايخ الاجازة اما
ثقاة او لا حاجة في السند اليهم ومنها ان يروي عنه من قيل في حقه لا يروي الا عن ثقة وضعفه عدم

اعتداد

اعتداد الاكثر به في امر التوثيق مع احتمال ان يراد به انه لا يروي الا عمن يوثق به ولو في خصوص الرواية التي يرويها
لدلالة امارة عليه نعم يدل بظاهره على نوع اعتماد عليه وله في الجرح الفاظ ومنها قولهم كذاب يضع
الحديث او من الكذابين المشهورين او ملعون او ما اشبه ذلك ومنها قولهم غال او من الطيارة وهو
بظاهره يوجب القدح ما لم يقم من الخارج اعتبارات تقتضي عدم الاعتداد به فيهم كما نبهنا عليه سابقا ومنها
قولهم ضعيف او في الحديث ضعيف وهو غير صريح في التفسيق لجواز ان يكون التضعيف من حيث الاعتماد على
المراسيل كما هو الظ من الاخير ولو صرح بذلك لم يقدح قطعا وان عده بعضهم قادحا كما عن كثير من القميين ومنها
قولهم غمز عليه والكلام فيه كسابقه ومنها قولهم يعرف حديثه تارة وينكر اخرى فان اريد ان حديثه يقبل
عند اسناده الى ثقة وينكر عند اسناده الى غير ثقة دل على مدحه بل على وثاقته وكان الطعن فيمن يروي عنه وان
اريد ان حديثه يعرف عند اعتضاده بامارات الوثوق وينكر عند تجرده عنها دل على الطعن فيه والثاني اقرب
بدليل تخصيصه بالبعض ومنها قولهم مضطرب الحديث ومختلط الحديث وليس بنقي الحديث وفيه دلالة
على الطعن فيه او في رواياته وربما امكن ان يجامع ذلك مع التوثيق واما قولهم ليس حديثه بذلك النقي فدلالته
على المدح اقرب من دلالته على القدح ومنها قولهم ليس بذلك وعده بعضهم ذما وبعضهم مدحا والاول
مبني على ان المراد ليس بثقة والثاني يبتني على ان المراد ليس بحيث يوثق به وثوقا تاما والكل محتمل ولعل الثاني
اقرب ومنها ذمه ببعض المذاهب الفاسدة وقد عرفت منا جواز التعويل على روايته مع ثبوت
وثاقته وتحرزه عن الكذب فصل اذا قال العدل او العدلان بناء على اعتبار التعدد حدثني
عدل ففي الاكتفاء به بناء على اشتراط العدالة في الراوي وعدمه قولان فذهب المحقق الى الاول والشهيد الثاني
الى الثاني وهو مختار صاحب لم والاقرب القبول مع تعذر الاطلاع على ما يعارضه او تعسره لنا ان المقتضي للقبول
وهو تزكية العدل موجود وما يتخيل مانعا من عدم تعيين الراوي لا يصلح مانعا لما سنبينه من بطلان ما تمسك
به المانع مع عدم ما يصلح له سواه واما عدم القبول مع امكان الاطلاع على المعارض فلان وظيفة المجتهد استفراغ
الوسع في تحصيل الحكم ولا يتحقق ذلك بالتعويل على تعديل العدل بدون الفحص عن المعارض مع امكانه ولا
فرق في ذلك بين من ذكره مبهما او معينا احتج صاحب المعالم بان تعديل العدل انما يقبل مع انتفاء
معارضة الجرح وانما يعلم ذلك مع تعيين المعدل لينظر هل له جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن وجوده

في نفسه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة قال وبالجملة لا بد للمجتهد من البحث
عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفائه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص
انتهى والجواب ان الحجة الشرعية لا تطرح بمجرد احتمال وجود معارض لها اذا لم يعثر عليه بعد الفحص او تعذر الفحص بل
لا بد من ثبوته وعلمنا بان بعض افراد التعديل مقدوح بالجرح انما يقتضي عدم جواز التعويل على ذلك البعض
بالخصوص ولا يسري الى ما لا علم بوجود المعارض له بعد الفحص او تعذره كيف ولو اثر ذلك لادى الى عدم قبول
التعديل غالبا وان عين الشخص اذ لا مسد لاحتمال وجود المعارض وان لم يعثر عليه فان الشك في معارضة
المعارض الموجود هنا بمنزلة الشك في اصل المعارض كما لا يخفى هذا ان قرر وجه المنع باعتبار التعديل وان قرر
باعتبار الشخص العدل من حيث احتماله لان يكون ممن ثبت الجرح في حقه فيلزم ان لا يقبل التعديل في حقه من
جهة الاشتباه ففيه ان تحقق الجرح في حق البعض لا يوجب عدم القبول في حق من لا علم بكونه منهم كيف وليس
علمنا من جهة جرح الجارح بانتفاء صفة العدالة عن البعض المعين المحتمل لكونه ذلك العدل المبهم باولى من
علمنا اجمالا من جهة العادة بانتفائها عن البعض المحتمل لكونه المعدل اعني فالاشكال المذكور لو تطرق الى الاول
لتطرق الى الثاني ايضا فيلزم ان لا يصح التعويل على تعديل اصلا ولو اكتفي بالتعديل في الثاني طريقا الى
استعلام خروج المعدل يقينا عمن علم اجمالا بعدم عدالتهم فليكتف به في الاول ايضا طريقا الى استعلام
خروج المعدل اجمالا عمن علم عدم عدالتهم تفصيلا وقوله ومع الابهام لا يؤمن الخ مردود بانه ان اراد
عدم حصول القطع به فهو غير حاصل مع التعيين غالبا فيجب عدم القبول فيه ايضا وان اراد عدم حصول
الظن بصحة التعديل مع الابهام فضعفه ظ لان الغالب سلامة التعديل عن الجرح المكافي وهو يوجب الظن
بصحة التعديل ما لم يعثر على معارض مع ان هذا البيان لا يستقيم منه من حيث ان الاعتماد على تعديل العدل
عنده من باب الشهادة ولهذا اعتبر التعدد فيه وحجيته تعبدية لا مدخل للظن فيها وقوله وبالجملة الخ فيه ان
المجتهد انما يجب عليه الفحص مع امكانه وتجويزه الاطلاع على المعارض لا مطلقا ثم يعمل بعد الفحص ان لم يعثر بشيء
يخالف الامارة التي وجدها لا يعدل عنها بمجرد احتمال وجوده والا لما جاز له العمل بالعام بعد الفحص عن المخصص
وعدم الوقوف عليه ايضا وكذا الحال في ساير الادلة الظنية وقد ذكرنا ان الاعتماد على التعديل هنا انما يصح
مع الفحص وعدم العثور على المعارض او مع تعذره اذا عرفت هذا فاعلم ان عد بعض الاصحاب لبعض الاخبار

صحيحا

صحيحا او موثقا او حسنا من هذا الباب فلا يصح التعويل عليه مع امكان الرجوع والاستعلام ويجوز مع ضيق
المجال او عدم كتاب يستعلم به الحال وقس على ما ذكرنا قول الراوي حدثني صالح او واقفي ثقة او من لا يتهم
بروايته او غير عدل او حكم الفقيه بضعف الرواية فان الكلام في ذلك كالكلام فيما مر فتبصر واعلم
ايضا انه لا يكفي في قبول الرواية قول العدل او العدلين حدثنا بعض اصحابنا لان مجرد كونه من الاصحاب لا يوجب
الاعتماد على روايته وكذا لو قال عن بعض اصحابه والعجب من المحقق انه مع اشتراطه العدالة في الراوي وقوله بان
التزكية من باب الشهادة فرق بين العبارتين واكتفى بالعبارة الاولى في تعديل الراوي اذا اراد بها كونه
اماميا لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول ومنع منه في
الثانية لامكان ان يريد بها مجرد كونه من الرواة او من اهل العلم ووجه سقوطه غير خفي على المتامل تكملة
اذا قال العدل حدثني فلان او قال فلان او فلان عن فلان وامكن روايته عنه بدون واسطة فالظاهر عدم
الواسطة وان كان قد يروي عنه بواسطة وان ارسله او ذكر واسطة مبهمة كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا
ففي قبوله وعدمه اقوال ثالثها القبول ان عرف ان الراوي لا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير على ما نص بعض
علماء الرجال عليه وهذا اختاره في احد قوليه وجماعة وهو المختار وعن الشيخ القبول مطلقا ان عرف انه لا يروي
الا عن ثقة والا فبشرط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة وعن المحقق انه حكى ذلك ساكتا عليه
مؤذنا بالتوقف ولنا على عدم القبول اذا لم يعرف ارساله عن ثقة انا نرى بالعيان ان العدل كما يروي
عن الثقة كذلك يروي عن غيره فليس في روايته عن رجل ما يوجب تعيين احدهما ولهذا لا يعد رواية
العدل عنه التصريح بالاسم من طرق التعديل فاذا ثبت جهالة الواسطة لم يجز التعويل عليه ما لم يجبره
جابر للشك في تحقق شرط جواز العمل به كما مر في المجهول ولنا على القبول اذا عرف ارساله عن الثقة حصول
الظن والوثوق بروايته كالمسند الى من عرف وثاقته فيجب التعويل عليه والعجب من الفاضل المعاصر حيث
وافقنا على قبول المرسل في هذه الصورة مع مصيره الى عدم التعويل على تعديل الراوي في المبحث المتقدم وجعل
على ما اختاره هنا مشيرا الى وجه الفرق بقوله لا لان ذلك تعديل للواسطة حتى يقال انه على فرض تسليمه شهادة
على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الخارج بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالي اذ غايته ان
العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا ريب ان ذلك
يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت وهو كما ترى لانه اذا قيل

في حق رجل لا يروي الا عن ثقة فالظاهر ان المراد منه لا يروي الا عن ثقة عنده فاذا ارسل حيح فالظاهر ان ارساله
عن ثقة عنده وكذا اذا قيل لا يرسل الا عن ثقة فاذا جاز الاعتماد على هذا الظهور فمع التصريح اولى ثم قبول مثل هذا
الراوي لكل ما يرويه غير مفهوم من الكلام المذكور لان مجرد الرواية عن الثقة لا يوجب الاعتماد على الرواية
حتى على ظاهرها ولو سلم ذلك او ثبت في مقام فان كان من جهة عدالته عنده فالكلام فيه ما مر وان كان من
جهة اخرى فهي غير متعينة فيمكن ان يكون قوله حجة راجعا الى وجوه اجتهادية فلا تصير الرواية في حقنا حجة
والا لوجب علينا العمل بكل رواية عمل بها احد الثقات المحدثين مع خلوها عن المعارض وان كانت ضعيفة
السند وهو لا يقول به نعم لو اجمع اهل الجرح والتعديل على ان الراوي لا يروي او لا يرسل الا عن ثقة عندهم
وجعلنا الاطلاق معينا عن القيد الاخير كان ذلك ظاهرا في تعديل الواسطة وسلامته عن الجرح فيتجه
القبول هنا وان اخترنا المنع في المبحث المتقدم لكنه مع كونه مجرد فرض لم يثبت دونه ما يمكن تطرق القدح
اليه باعتبار جواز تعديلهم للواسطة من جهة اخباره بانه لا يروي الا عن ثقة تعويلا على تعديل الراوي
كما هو مختار جماعة احتج من قال بالقبول مطلقا بوجوه الاول الاجماع الذي حكاه الشيخ حيث ادعى
ان الطائفة عملت بالمراسيل مطلقا كما عملت بالمسانيد اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة والجواب منع الاجماع
على الاطلاق لاشتهار المخالفة وان اراد الاجماع على العمل به في الجملة ولو عند وجود جابر فلا كلام الثاني
ان تصفية سكوت العدل عن الاصل الذي يروي عنه تعديله لانه لو لم يكن عدلا لبين حاله والا لكان تدليسا
والجواب المنع من قضاء سكوته بالتعديل بل هو اعم منه كما يظهر من النظر في طريقة الرواة الثالث اسناد
العدل الحديث الى المعصوم يقتضي صدوره عنه والا لكان كذبا فيتعين القبول والجواب من وجهين الاول
ان ذلك لا يجري حيث يصرح بالواسطة لان الاسناد الى المعصوم حينئذ من الرجل المجهول لا من العدل الثاني
ان اسناده الى المعصوم حيث يسنده اليه لا يقتضي علمه بصدوره عنه بل رجحان صدوره ولو بطريق الظن
المعتبر عنده كما هو الغالب المتداول وامارات الظن لا تنحصر في وثاقة الراوي بل هي من جملتها فالتعويل على مجرد
تعويله تقليد له في ذلك على انه يمكن منع جواز التعويل عليه على تقدير ظهور دعواه العلم به لجواز ان يستند
علمه الى غير الحس من حدس وشبهه فيجري فيه ما يجري في الاجماع المنقول وعزى بعض المعاصرين جواز التعويل
على هذا النوع متمسكا بان العدل لا ينسب الى المعصوم الا ما حصل له الظن بصدقه اما من جهة العدالة او التثبت
وكلاهما يفيدان الظن وضعفه ظ لان حصول الظن للغير بصدق الرواية لامارة يعتمد عليها لا يوجب حصوله

لنا مع علمنا باختلاف الانظار في الامارات ولو صح ذلك لجاز العمل بكل رواية ضعيفة عمل بها فقيه نظرا الى ظن
العامل بصدقها وفساده ليس بموضع تامل احتج من منع من القبول مطلقا على الصورة الاولى بامر وعلى الصورة
الثانية بان تزكية الراوي شهادة فلا تقبل مع جهالة العين والجواب المنع من كونها من باب الشهادة بل مبناها
على الظن كما مر مرارا **فصل** يجوز للراوي نقل الحديث بالمعنى ولا يسقط به عن الحجية ولا نعرف
في ذلك خلافا بين اصحابنا وعليه اكثر مخالفينا وذهب بعضهم الى المنع منه مطلقا وبعضهم الى المنع في غير
المرادف وموضع النزاع في الجواز ما اذا نقل مدلول الحديث بغير لفظه واسنده بلفظ قال او مرادفه واما نحو
امر بكذا ونهى عن كذا او صرح بنقل المعنى فلا كلام نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك نقل الخطب والادعية ونحوهما
مما يستظهر منه عند الاطلاق الاسناد نقل اللفظ نظرا الى تعلق القصد به غالبا فلا يجوز نقله بالمعنى من غير
قرينة تدل عليه وفي الحجية ما اذا لم يتعذر الوصول الى الاصل مع احتمال التعميم اخذا بالاطلاق المنع لنا
اولا جريان طريقة السلف على ذلك كما يظهر بالتتبع والفحص ولم يسمع من احد انكار على الناقل ولا على
العامل مع ما يرى من اكثارهم الانكار والقدح بما كانوا يعدونه من اسبابه كالرواية عن الضعفاء والتعويل
على المراسيل وما اشبه ذلك وذلك اجماع منهم على جوازه وحجيته وهو المطلوب وثانيا اتفاقهم على جواز تفسيره
بالعجمية والاعتداد به فبالعربية اولى لانها اقرب ويشكل بان موضع الاتفاق على الظاهر جواز ذلك مع
القرينة والاعتداد به مع تعذر الوصول الى الاصل لا مط وهو خارج عن محل البحث وثالثا ان الغرض من
الخطاب افادة المعاني فلا عبرة بخصوص الالفاظ ورابعا انه تعالى نقل القصص بلغة العرب وحكاها بلفظ
القول وهي بين ما لم يقع بلغتهم وبين ما وقع بلغتهم لكن بلفظ واسلوب اخر لاشتمال القران على فصاحة
لا توجد في غيره لا يساعد عليها وسع البشر ولانه تعالى قد قص القصة الواحدة بعبارات مختلفة مع ان الواقع
غير متعدد فالمنقول ليس الا المعنى ويمكن دفعه بان ما دل دليل او امارة على كونه نقلا بالمعنى ومنها الحجة
المذكورة فلا اشكال فيه لانه نقل بالمعنى مع القرينة والكلام فيما تجرد عنها واما فيما عدا ذلك فنمنع كونه
نقلا بالمعنى تعويلا على الظ وخامسا شهادة بعض الاخبار بذلك كصحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله
اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ولا ينافي لعل المراد الزيادة و
النقصان في مقام التفسير او الفتوى والتفريع او النقل المقرون بالقرينة لانا نقول اطلاق الرواية
يقتضي عدم الاختصاص بذلك والتقييد يستدعي دليلا واذ ليس فليس ويمكن الاحتجاج على حجية المنقول

بالمعنى لبيته بالدليل العقلي او الوجوه المذكورة ان لم تفد القطع بحجيته فلا اقل من افادتها الظن بها وقد قررنا
حجية الظن في الطريق بحجية المنع وجوه منها ان قول الراوي قال عليه السلام في صورة اللفظ فاذا اراد به نقل المعنى
فقط كان تكذيبا وتدليسا والجواب المنع من ظهوره في ذلك لجريان العادة في الحكايات على خلافه فان
السامع انما يحفظ المعاني غالبا دون الالفاظ لتعسر ضبطها مع عراها عن فايدة يعتد بها فلفظ القول
اما حقيقة في القدر المشترك او مجاز شايع فيه بحيث لا يتبادر عند الاطلاق الى نقل اللفظ ومنها ان فهم
المعاني من الالفاظ بالاجتهاد وتعويل الفقيه فيه على نظر الراوي تقليد له والجواب المنع من كونه
تقليدا لم لا التعويل عليه من حيث افادته للظن بالمراد كالتعويل على نقل اللغوي بل كالتعويل عليه في
نقل اللفظ ولو سلم ان مثل ذلك تقليد فبطلانه ثم والسند ما مر مع ان الخطاب الشفاهي كثيرا ما
يفهم منه معانيه بطريق الضرورة فالملازمة القول بان المعنى فيهم بالاجتهاد ثم ومنها انه لو جاز النقل
بالمعنى وتكرر لادى الى نقض المطلوب اذ النقل لا ينفك عن تفاوت واختلاف ولو يسيرا والجواب انا
لا نجوز النقل مطلقا بل عند خلوصه عن التفاوت والاختلاف كما سياتي ودعوى امكانه عادة واضح ومنها
ومنها قوله نضر الله امرء سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها وفي رواية رحم الله ... وقوله فرب حامل
فقه الى من هو افقه منه وفي رواية الى من لا فقه له والجواب ان الرواية الاولى دعاء ولا دلالة فيها على
الوجوب سلمنا لكن يصدق الى اذا ادى المعنى من غير تفاوت انه اداه كما سمعه سلمنا لكنها معارضة بما
هو اقوى منها سندا ودلالة وقضية الجمع تنزيلها على تادية المعنى كما سمع او على الاستحباب والرواية الاخيرة
لا تنافي النقل بالمعنى اذ مدار الفقاهة والتفريع على الاستنباط من المعاني غالبا مع انها انما تدل على وقوع
النقل باللفظ لا على اختصاص جوازه به ولا يذهب عليك ان هذه الوجوه لو تمت لدل بعضها على منع الجواز
وبعضها على منع الحجية ولا خفاء فيه على الناظر الفطن **فصل** اشترط القائلون بجواز نقل
الحديث بالمعنى في جوازه امورا منها ان يكون الناقل عالما بمواقع الالفاظ وهذا الشرط كما يعتبر بالنسبة
الى الكلام المنقول منه كذلك يعتبر بالنسبة الى الكلام المنقول اليه والمراد من العلم بمواقع الالفاظ العلم
بمداليلها وبما يلزمها باعتبار الهيئات والاحوال سواء علم ذلك بمساعدة الطبع او باعمال القواعد
المقررة والظاهر منه اعتبار العلم التفصيلي فيتوجه عليه الاشكال بامكان التعويل في ذلك على قول النقلة
العارفين وصحة المنادي فيصح الاسناد مع انتفاء الشرط ويمكن التفصي عنه بان يراد بالعلم ما يعم التفصيلي

والاجمالي

والاجمالي الذي في الفرض المذكور فان علم الناقل فيه بوحدة المقادير علم بمواقع تلك الالفاظ اجمالا او يعتبر ذلك
بالنسبة الى الناقل من قبل نفسه كما هو الغالب ومنها ان لا يقصر النقل عن افادة المراد ولعل المراد ان لا يكون
النقل بحيث يظهر منه خلاف المراد كنقل المقيد مطلقا مجردا عن القيد والحقيقة مجازا مجردا عن القرينة واما مجرد
القصور عن الافادة ولو كنقل المبين بلفظ مجمل فلا دليل على منعه في غير مقام الحاجة ومنها ان يكون مساويا
للاصل في الوضوح والخفاء لان الخطاب الشرعي يكون تارة بالمحكم واخرى بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل
اليها عقول الناس فلو نقل احدهما بلفظ الاخر لادى الى فوات تلك المصلحة كذا علله بعضهم ويشكل بان تلك
المصلحة لعلها كانت مقصورة على زمن ورود الحديث فتكون منتفية بالنسبة الى النقل ولو سلم فلعلها
مصلحة تسوغ للناقل اهمالها كالنكات البيانية التي لا تعلق لها بافادة المراد مع انا نمنع كون تلك الوجوه
قطعية بل هي احتمالية ولو اثر مثل هذا الاحتمال لادى الى منع النقل بالمعنى مطلقا لجواز ان يكون في
لفظ الحديث مصلحة لا توجد في غيره ويمكن توجيه المنع من تبديل اللفظ بالنص بادائه الى الاختلاف طريق الجمع
عند التعارض مع ان الغالب وقوعه واما مع العلم بوجود المعارض وحصول الاختلاف فاوضح وهذا
لا يجري في عكسه اذ غاية الامر ان لا يترتب على النقل فائدة ما لم يكن هناك مقام حاجة فيجب المساواة
لما مر **فصل** ينقسم الخبر عند المتقدمين الى صحيح وغير صحيح فالصحيح عندهم ما كان معتضدا بما
توجب الوثوق والاعتماد عليه ككونه في روايات متعددة او وجوده في كثير من الاصول او في البعض بطرق متعددة او
في اصل احد الجماعة الذين اجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان وابن ابي عمير او على تصديقهم كزرارة ومحمد
بن مسلم او على العمل برواياتهم كعمار او اعتضاده بعمل الطائفة او اعتماد الشيخ الجليل عليه كما يظهر من اعتماد الصدوق
على شيخه محمد بن الحسن بن الوليد حتى انه صرح في صوم الفقيه بان ما صححه شيخه هو عنده الصحيح وما لم يصححه فليس
بمعتمد الى غير ذلك من الامارات التي كانت توجب وثوقهم به واما المتاخرون فلما طال تباعدهم عن
زمن الائمة والرواة واندرس في البين كثير من الشواهد والامارات حتى انحصر معظم اسباب الوثوق
عندهم في وثاقة الراوي وتحرزه عن الكذب ولم يعتمدوا على اعتماد جليل على رواية لانه شبه التقليد
والتبعية وهم يميزون عنه بالحلية ولكثرة الاجلاء واختلافهم في الاداء ولم يميزوا الشيخ خصوصا غير الشيخ
عن سائر العلماء فقسموا الرواية بهذا الاعتبار الى اقسام اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة
سنده اماميين موثقين مع الاتصال بالمعصوم صريحا او مفهوما بالفحوى والامارات كمضمرات سماعة

فان الذي يظهر ان عود الضمير فيها الى المعصوم كان امرا معلوما في الاصل لسبق ذكره مع مساعدة السياق
عليه وانما نشأ الخفاء في الظاهر من جهة تفكيك الروايات وتفريقها على الابواب ولو علم وثاقة البعض بالقراين
والامارات فكاف ولهذا حكم بعض متأخري المتأخرين بصحة جملة من الاخبار التي في طريقها ابراهيم بن هاشم
مع انه لا نص على توثيقه نعم يستفاد وثاقته من تعويل ابنه علي الثقة الجليل عليه واكثاره الرواية منه
مضافا الى امارات اخر معتبرة في محلها واشترط بعض العامة ان لا يكون معللا اي لا يكون مسندا او سنده
مشتملا على علة خفية لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال او مخالفته لدلالة العقل
والشرط الثاني غير معتبر عندنا اذ طرح الرواية لا ينافي صحتها الاصطلاحية والاول مستغنى عنه بما قررناه
وقد يطلق الصحيح مضافا الى راو معين ويراد به اشتمال السند اليه على شرائط الصحة وان اعتراه بعد ذلك
ضعف وارسال فيقال لصحيحة ابن ابي عمير عن فلان عن رجل وقد يطلق ليقع على جملة محذوفة من السند لاختصارها
مع السكوت عن حال المذكور فيقال روى الشيخ في الصحيح عن محمد بن سنان والمراد به اشتمال المذكورين قبل
محمد على شرائط الصحة وهذان الاطلاقان انما يرتكبان حيث يكون حال المذكور او ما بعده غير معلوم
حال الاطلاق او يكون نزاع في وثاقتهما او نوع قوة في روايتهما او ما اشبه ذلك فيصرح بالاسم
ليراجع عند التمكن او ليبنى كل ذي مذهب على مذهبه وليعرف مقدار قوة السند وقد يكون بعض
اصحاب الاجماع في السند فيطرح بعدهم ضعفا وارسالا فيصرح بالصحة اليهم ويأتي ببقية السند
على وجهه ليتبين حال الرواية بحسب الاداء الثاني الحسن وهو ما كان جميع سنده اماميين ممدوحين
بما يعتد به مع عدم توثيق الكل الثالث الموثق وهو ما كان جميع سنده موثقين مع عدم الكل
اماميين وقد يسمى هذا القسم بالقوي ايضا ولو تركب السند من القسم الاول واحد القسمين الاخيرين
الحق بما اشتمل عليه من احد القسمين الاخيرين ولو كان في تحديدهما ما يدل على ذلك ولو تركب من
القسمين الاخيرين ولو مشاركا للقسم الاول ففي الحاقه بالحسن او الموثق قولان مبنيان على الخلاف
في تعيين المرجوح منهما لان حال السند يتبع اخس رجاله والتحقيق ان مراتب المدح والتوثيق
متفاوتة فقد يتكافئان وقد يترجح احدهما على الآخر فليس هناك قاعدة كلية يرجع اليها وان
كان الغالب ترجيح الموثق واما ما ذكره الفاضل المعاصر من ان صحة الموثق ارجح من صحة الحسن فيلحق
هذا النوع بالحسن وان كان الحسن قد يترجح على الموثق لخصوص مدح في خصوص رجل فكانه ليس على ما ينبغي

واعلم

واعلم ان الحسن والموثق قد يطلقان مضافين الى راو معين او على جملة محذوفة من السند كما مر في اطلاق الصحيح
ووجهه ما عرفت هناك وقد عرفت بما حققنا حجية هذه الاقسام الثلثة الرابع الضعيف وهو ما اتصف
بعض رجال سنده باحد الاوصاف المتقدمة وهذا ينقسم الى قسمين الاول ان يكون جميع رجال السند
غير اماميين وممدوحين بغير التوثيق مما يوجب الوثوق بتحرزهم عن الكذب او يكون بعضهم كذلك ويكون
الباقون من احد الاقسام الثلثة السابقة ولنسم هذا القسم قويا الثاني ان لا يكون كذلك [illegible]
الاول فقضيته ما حققناه سابقا حجيته واما القسم الاخير فليس في نفسه حجة نعم قد ينجبر بعاضد خارجي
كالشهرة فيكون حجة واعلم ان التقسيم الذي اوردناه في المقام ليس باعتبار الواقع بل باعتبار الاعتقاد
فالمراد بالاقسام الثلثة الاول ما يعتقد في حق رجاله الاتصاف بالاوصاف المذكورة وبالقسم الاخير ما لا
يعتقد في حقهم كلا او بعضا ذلك فيدخل ما كان في طريقه المجهول فيه

فصل لا بد للراوي من
طريق يستند اليه في الرواية فان كانت الرواية عن المعصوم فله وجوه منها السماع منه مع توجه الخطاب اليه
وحده او مع غيره وهذا اعلاها لسلامته من احتمال الاشتباه والقصور المنطوق الى ما عداه وفي حكمه ما لو ذكر
الرواية للمعصوم فاقره عليها او عرض مكتوبها عليه فنظر فيه واعترف بصحته ومنها السماع منه مع كون
المخاطب بها غيره وهذا دون الاول لجواز ان يكون بين المتكلم والمخاطب قراين توجب صرف اللفظ عن
ظاهره او تدل على بعض مراده لم يقف عليها السامع فيقتصر على ما نقل ما سمعه فاوهم خلاف المراد وان
جاز التعويل على اصالة عدمها ثم هذا يكون على وجهين الاول ان يعلم المعصوم بكونه سامعا الثاني ان
لا يعلم به والاول اقوى من الثاني لان علم المعصوم بسماعه ربما يوجب ان ينبهه على المراد اذا لم يساعد اللفظ
عليه صونا له عن الاشتباه بخلاف ما لو لم يعلم به ويجوز للراوي في هذه الوجوه الثلثة ان يقول قال كذا
وفي الاول قال لي كذا او حدثني وفي الاخيرين سمعته يقول كذا او ما افاد ذلك وربما كان لفظ حدثني
او سمعته يقول او قال لي اصرح من قوله قال كذا ~~وفي الاول قال لي كذا او حدثني وفي الاخيرين سمعته يقول~~
في الدلالة على السماع واما نحو امر بكذا او نهى عن كذا فليس بصريح في السماع ولا ظاهر فيه وانما هو ظاهر في العلم
بالامر والنهي وسياق الكلام في حجيته ولو قال امرني او نهاني فظاهره السماع ويقول فيما لو اقره على الرواية
التي ذكرها له او اعترف بصحة المكتوب منها ما يدل عليه وكذا الحال في رواية الفعل والتقرير ومنها مكاتبته
اليه او الى غيره ولا بد من علمه بكون الكتاب خطه ولو بمساعدة القراين والامارات وليس له ان يقول ق

قال او سمعته يقول بل يقول كتب او كتب بخطه الي او اليه او ما اشبه ذلك وهذا دون السماع بالوجه الاول
قطعا لان الكتابة ربما يتطرق اليه التزوير بخلاف السماع والظاهر دون السماع بالوجه الثاني ايضا وفي رجحان
الثالث عليه وجهان ولعل اظهرهما ذلك ومنها العلم بكونه قول الامام بالنظر الى قراين الاحوال وليس له
ان يقول قال الا انه ظاهر في السماع الا ان يكون معه قرينة تدل على خلافه كما اخبر زمانه عن زمان من يستند اليه
القول لكن ليس حجة في مجرد قوله قال لدلالته على علمه بالقول لجواز كونه رواية متروكة الاسناد اعتمادا كان
نقله عن الصدوق وغيره وعلى تقدير ثبوت دعواه بالقول ففي جواز الاعتماد على مثل هذا النقل وجهان
مبنيان على امر في حجية نقل الاجماع والمختار القبول الا انه دون الوجوه السابقة لتطرق الخطاء كثيرا في
الحدسيات دون الحسيات ولو ظن قول المعصوم اما من جهة السماع الغير المفيد للعلم بعين اللفظ او لطرو
النسيان فيما سمعه او لوقوفه عليه في كتاب لا يؤمن عليه من التزوير او لقراين غير بالغة حد العلم فلا ريب
في عدم جواز التعويل عليه نعم يجوز ان يخرج مؤيدا وان كانت الرواية عن غير المعصوم فلتحملها عنه ايضا وجوه
منها السماع من الشيخ ولا فرق بين روايته من كتاب او حفظ وان كان الاول اقرب الى الضبط فان
قصده بالسماع ولو مع غيره قال حدثني او اخبرني او ما اشبه ذلك وان قصد غيره خاصة قال سمعته يحدث
بكذا ونحوه والسماع على ما صرح به غير واحد منهم اعلى وجوه التحمل لان الراوي اعرف بوجوه ضبط الحديث
وبكيفية تاديته من الفصل والوصل والبناء والاعراب وغير ذلك مما يختلف باختلافه المعنى فربما يتيسر ان السامع
على الوجه الماثور بكيفية تاديته وهذا الوجه انما يتضح جريانه فيما اذا كان الراوي متحملا بالسماع وشبهه لا بالاجازة
والمناولة ونحوهما ولانه خليفة المعصوم وسفيره الى الرعية فينبغي الاخذ منه وهذا الوجه لا يقتضي كون السماع
اعلى من حيث الحجية بل من حيث كونه انسب بالتاسي ولان توجه السامع للحديث اقوى من توجه القاري اليه
ولهذا ترى انه يحفظ السامع ما لا يحفظه القاري ولا يعارضه فواته من جانب الراوي لان سبق خبرته بالرواية
بل تكرر مراجعته اليها اغنى عن اعتبار مزيد توجه حال الرواية اليها بخلاف المتعلم لها ولصحيحة عبد الله بن
سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرء عليهم
من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا فاقتصاره ع على قراءة الاحاديث الثلثة عند العجز
يدل على رجحان قراءة الجميع عند عدمه ومنها عرض الحديث على الشيخ وقراءته عليه مع اقراره به وفي حكم
الاقرار سكوته الدال عليه بقراين الاحوال فيقول قرأته عليه فاقر به او حدثني او اخبرني قراءة عليه ونحو ذلك

من الاخيرين لان معنى قوله حدثني واخبرني السماع فينافيه قوله قراءة عليه وضعفه ظاهر اذ لا منافاة له مع المعنى
المجازي ومنافاته مع المعنى الحقيقي غير ضاير والا لانسد باب المجاز واجاز بعضهم حدثني واخبرني بدون قوله
قراءة عليه ويشكل بان ظاهره يشترط سماع الحديث فيلزم الكذب الا ان ينصب قراين على خلافه فيكون في
حكم التقييد ومنها الاجازة وهي الرخصة في رواية الحديث عنه عمن يرويه عنه بقوله اجزت لك ان تروي
عني اياه او عني هذا او ما افاد ذلك ثم الاجازة كما قد تكون في كتاب معين لشخص كان يقول اجزت لك ان
تروي عني هذا الكتاب ما صح عندك من كتابي المعهود او من كتاب كذا مثلا او كتاب غير معين مع ضبطه
بعنوان معين كقوله اجزت ان تروي لي ما صح عندك روايتي من الكتب كذلك قد تكون لشخص معين كما مر وقد تكون
لغير معين كما لو قال اجزت لمن اجتمع هذه الشروط ان يروي عني فاتضح ان انواع الاجازة اربعة اجازة معين
او غير معين وكما يصح اجازة الموجود الكامل كقوله كذلك يجوز اجازة غيره كالصغير والمعدوم منفردا او منضما
ويعتبر في الاجازة غير المشافهة بلوغها اليه بطريق العلم او بخبر من يعتبر خبره ولا بد له من التنبيه على ذلك
وليس له ان يقول اخبرني اجازة لدلالته على المشافهة وفائدة الاجازة انما تظهر في الاعتماد على الاصل حيث
لا يثبت بطريق التواتر والا فلا فايدة لها سوى مجرد المحافظة على اتصال السند للتيمن ومن هذا الباب
اجازات اصحابنا المتاخرين عن المشايخ الثلثة لكتبهم المعروفة كالكافي والفقيه والتهذيب ومنها
المناولة وهي ان يتناول الكتاب ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان او عمن ذكرت اسماءهم في الكتاب
فان انضم اليها الاجازة فلا كلام في القبول والا ففي القبول قولان والمحكي عن الاكثر المنع والقول بالقبول
اوجه اذ العبرة بالنقل لا بالرخصة ومنها المكاتبة وهي ان يكتب مسموعه ويرسل الى غيره ولا بد من علمه
بانه خطه او خبر من يقوم مقامه فان انضم اليه الاجازة فلا اشكال في القبول والا ففيه قولان وحكي عن
الاكثر هنا القبول وهو ينافي ما حكي عنهم في الصورة السابقة من عدم القبول اذ لا فرق بينهما الا في السماع
والكتابة ولا ريب ان السماع اقوى وعبارته ان يقول اخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي وجدان
احاديث بخط من يرويها معاصرا كان او لا والظاهر جواز الاعتماد عليها مع انضمام القراين الحالية الدالة
على ارادة الرواية **تذييل** كما لا يجب عندنا في حجية الرواية مجرد وجودها في الكتب الاربعة ما لم
يشتمل على شرايط القبول وسياتي تحقيق ذلك في مبحث الاجتهاد كذلك لا يتوقف في حجيتها عند اشتمالها على
شرايط القبول خلو تلك الكتب عنها اذا وجدت في كتاب معلوم النسبة الى مؤلفه كالعيون والخصال فان

فان الادلة التي تمسكنا بها على حجية خبر الواحد لا يقتضي حجية خصوص ما يوجد منه في الكتب الاربعة وطريقة الاصحاب
جارية على العمل بها وبغيرها كما يظهر بتصفح كتبهم وان كان العمل بغيرها قليلا لقلة ما يشتمل عليه من الاخبار المتعلقة
بالاحكام الفروع والسبب في اشتهار الكتب الاربعة بين الاصحاب بعدما اتضح واستبان من جلالة مصنفيها
وعظم قدرهم بينها احاطة كتبهم بمعظم الاخبار المتعلقة بالفروع بل الاصول ايضا مع حسن ترتيبها وجمعها
للاخبار المتعلقة بكل كتاب وباب غالبا بحيث يسهل على الطالب المراجعة اليها في محل الحاجة ولهذا تركوا
مراجعة الاصول والرسائل المشتملة على الاخبار حتى اضمحلت واندرست بل تركوا غالبا مراجعة غيرها من الكتب
المعروفة لصعوبة الوقوف منها على الاخبار المتعلقة بمحل الحاجة لتفرقها في ابواب تلك الكتب من حيث وضعها
لبيان مقاصد اخر مع ندرة ما فيها من الاخبار المعتبرة المتعلقة بالفروع الخارجة عما احاطت به تلك الكتب
وليس في ترك تلك الاخبار في الكتب الاربعة دلالة على شهادتهم بعدم التعويل عليها اذ لم يظهر من اربابها
قصد الاحاطة بجميع ما يعتمد عليه من الاخبار فيها لتعذرها عادة ولزوم تعارض شهاداتهم فيما لا يجمعون
على نقله مع ان ذلك على تقدير ثبوته مبني على اجتهادهم وليس وظيفة غيرهم تقليدهم فيه بل الظاهر انهم انما جمعوا
ما تيسر لهم عند التاليف جمعه او تعلق به غرضهم ولم يقصدوا بذلك نفي الاعتداد بما عداها واما الكتب المهجورة
التي لم يثبت انتسابها الى الامام ولا الى مؤلف معول عليه فلا يجوز التعويل عليها ما لم يعاضدها معاضد بحيث
يوجب الوثوق بها فمن جملة هذه الكتب كتاب الفقه المنسوب الى الرضا ع قد اعتمد عليه جماعة من متاخري المتاخرين
وهو كتاب ظهر في زمان المولى التقي المجلسي ره واول من اطلع عليه واستنسخه القاضي امير حسين بن حيدر وهو
ابن بنت المحقق الكركي قال جاء في بعض سني مجاورتي لبيت الله الحرام جماعة من اهل قم حاجين ومعهم كتاب
قديم يذكر انه من ابي الحسن الرضا ع وكان في موضع منه خطه ع وكان على ذلك اجازة جماعة كثيرة من الفضلاء بحيث يتيقن
حصل لي العلم العادي بانه تاليفه ع فاستنسخته وقابلته ثم انه جاء بالنسخة الى اصبهان وعرضها على المجلسي و
اخبره بالحال وفي بعض عبارات الكتاب ما يدل على انه تاليفه ع فقد قال ولم يقل عبد الله علي بن موسى الرضا اما بعد
فان اول ما افترض الله على عباده واوجب على خلقه معرفة الوحدانية وفي باب الاغسال ليلة تسعة عشر من
شهر رمضان الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع وفي باب غسل الميت روى ابي عن ابي عبد الله ع وفي
كتاب الزكوة اني اروي عن ابي العالم وفي باب الربا بعد ذكر حديث اللؤلؤة وقد امرني ابي ففعلت وفي موضع
اخر ومما نداوم به نحن معاشر اهل البيت وذكر في باب الغنائم والخمس بعد ذكر قوله تعالى واعلموا انما غنمتم الاية

نقول

نقول علينا بذلك امتنانا منه ورحمة ويدل على ذلك ايضا ان كثيرا من فتاوى الصدوقين مطابقة له في اللفظ
موافقة له في العبارة لا سيما عبارة الشرايع وان جملة من روايات الفقه التي ترك فيها الاسناد موجودة في كتاب
ومثله مقنعة المفيد فيظن بذلك ان الكتاب المذكور كان عندهم وانهم كانوا يعولون عليه ويستندون اليه
مع ما استبان من طريقة الصدوقين من الاقتصار على متون الاخبار وايراد لفظها في مقام بيان الفتوى ولهذا
عد الصدوق رسالة والده اليه من الكتب التي عليها المعول واليها المرجع وكان جماعة من الاصحاب يعملون
بشرايع الصدوق عند اعواز النص فان الوجه في ذلك ما ذكرناه وليته ماخذ جملة من فتاوى القدماء التي لا
دليل عليها وليته نقل بعض الاعاظم انه وجد نسخة من هذا الكتاب بين الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية
قد كتب عليها ان الامام علي بن موسى الرضا ع صنف هذا الكتاب لمحمد بن سكين وان اصل النسخة وجدت
في مكة المشرفة بخط الامام ع وكان بالخط الكوفي فنقله المولى المحدث ميرزا محمد الى الخط المعروف ونقل
عن بعض اجلاء اصحابنا انه قال في رسالة الموضوع لذكر العلماء المتاخرين عن الشيخ الطوسي بالفقه السيد
الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا ع ثقة قال والظاهر ان المراد بكتاب الرضا ع هو هذا
الكتاب وبكونه صاحبه انتهاء اجازة الكتاب اليه والا فهو من اصحابنا المتاخرين الذين لم يدركوا اعصار
الائمة ع هذا ومما يبعد كونه تاليفه ع عدم اشارة احد من علمائنا السلف اليه في شيء من المصنفات التي
بلغت الينا مع ما يرى من خوضهم في جمع الاخبار وتوغلهم في ضبط الاثار المروية عن الائمة ع بل العادة
قاضية بانه لو ثبت عندهم مثل هذا الكتاب لاشتهر بينهم غاية الاشتهار ولوجب العمل به على العمل بسائر
الاصول والاخبار لتطرق ما اليها من احتمال سهو الراوي ونسيانه او قصوره في فهم المراد او تادية المفهوم
او تقصيره او تعمد الكذب لا سيما مع تعدد الوسائط وسلامة الكتاب المذكور عن ذلك ولبعد ما فيه عن التقية
بخلاف غيره مع ان الصدوق قد جمع في كتاب العيون جميع ما وقف عليه من الاخبار والاثار المروية عن
الرضا ع فلو كان قد عثر على الكتاب المذكور لنقله ولو منعه منه طول الكتاب لنبه على وجوده واكتفى
بذكر بعض صفاته مضافا الى شواهد اخر في نفس الكتاب يؤكد الظن بما ذكرناه منها ان اكثر عبارات
الكتاب المذكور لا يشبه بعبارات الامام كما لا يخفى لمن تاملها ومنها اكثاره من قوله روي واروي
عن العالم وروينا عن العالم وهذا ما لم يعهد في كلامه ع في غير الكتاب المذكور ولا في كلام غيره من سائر
الائمة ع ومنها اشتماله على نقل اخبار متعارضة في موارد عديدة من غير اشارة الى طريق الجمع بينها

ولا الى ما هو الحق منها والصواب ولا الى انه لا يجوز الاخذ بكل منها من باب التسليم فيستفاد منه قاعدة كلية
ابدية من بيان ما هو المعتبر في خصوص الواقعة وذلك كقوله فاغسل ثوبك منه يعني من الحيض ومن البول والمني قل
ام كثر واعد منه صلوتك علمت به او لم تعلم وقد روى في المني اذا لم تعلم به من قبل ان تصلي فلا اعادة عليك
وكقوله وروى في دم الدماميل يصيب الثوب والبدن انه قال يجوز الصلوة فيه وروى انه لا يجوز وكقوله
في الاضحية وتجزي البقرة عن خمسة وروى عن سبعة وروى انها لا تجزي الا عن واحد الى غير ذلك ومنها
انه قال في باب القدر سألت العالم اجبر الله العباد على المعاصي فقال الله اعز من ذلك فقلت له ففوض
اليهم فقال هو اعز من ذلك فقلت له فصف لنا المنزلة بين المنزلتين الخ ولا اخفاء في ان مثل هذا السؤال
ما يبعد صدوره عن الامام واما الوجوه التي يتمسك بها على انه تاليفه مع ضعف بعضها في نفسه غير صالحة
لمعارضة ما قدمناه اذ قطع واجد النسخة بالخطوط التي شاهدها عليها بانه من تاليفه موهون لتباعد
العصر وعدم معهودية خط ارباب تلك الخطوط وقرب امر التدليس اليه ولو سلم وجود خطه في موضع
من الكتاب لا يوجب كون الكتاب بتمامه تاليفه لا سيما مع احتمال الالحاق واجازة الرواية لا يوجب الاعتماد
على الكتاب كما يعرف من طريقتهم في الاجازة وقوله في اول الكتاب يقول علي بن موسى الرضا اما بعد الى آخر
الحديث غير صريح فيما ظن لجواز ان يكون مؤلف الكتاب قد سمع الحديث المذكور منه او وجد بخطه فنقله
عنه محافظا على كلمة اما بعد الموجودة في كلامه لمناسبتها لاول الكتاب ولا يلزم التدليس لذكره بعد ذلك
ما يصلح قرينة على عدوله بعد ذلك الحديث الى نقل احاديث اخر بقوله وروى عن بعض العلماء وقوله
بعد ذلك واروى ونحو ذلك ما يدل على ان الاسناد المذكور مقصور على الحديث الاول وقوله فيه حديثا
يحتمل ان يكون من تتمة قول ابي عبد الله المتقدم ذكره ولو سلم كونه من كلام المؤلف فاللازم كونه علويا
لا اماما وقوله روى ابي عن ابي عبد الله لا دلالة على كونه موسى بن جعفر اذ لا تختص الرواية عنه به وقوله
اروى عن ابي العالم يحتمل ان يكون بزيادة الباء من ابي او بحذف عن عن العالم ومثل هذا التصحيف غير
بعيد فيما يتعدد فيه النسخ ويحتمل ايضا حمل الاب او العالم على خلاف ظاهره وحديث اللؤلؤة غير واضح
فيما ذكر لانه قال بعد ذكره وروى في جراح مثله لا باس وقد امرني ابي ففعلت مثل هذا ولا يبعد ان
يكون قوله وقد امرني ابي من تتمة الرواية مع انه لا بعد في تعويل او على قول ابيه كما يشهد به تعويل الصدوق
على رسالة ابيه اليه وما يظهر ضعف الاستشهاد بقوله وبما تداوم به نحن معاشر اهل البيت وقوله

فقوله

فقوله لا يمكن ان يكون من تتمة الرواية السابقة عليه وليس في سوق العبارة ما ينافيه وان يكون من كلام صاحب
الكتاب فلا يدل الا على كونه هاشميا لتحقق التطول والامتنان في حقه ايضا بالنسبة الى ما يستحقه من الخمس مع
احتمال ان يكون التطول والامتنان باعتبار الامر بالاعطاء ايضا فلا يدل على ذلك ايضا واما مطابقة جملة من عبارات
المفيد والصدوقين لما فيه فلا دلالة فيها على اخذها من الكتاب المذكور لجواز العكس او كونها ماخوذين من
ثالث ومثله الفتاوى التي صدرت من قدماء اصحابنا بلا مستند معلوم مع ان بعض فتاويهم ما لا يوجد ماخذه
فيه ايضا واما ما وجد مكتوبا على النسخة الموقوفة فليس يعتمد اذ لم يثبت وثاقة الكاتب مع احتمال ان يكون
وهما منه في النقل الذي اسلفناه فان الظاهر من الذي نسب اليه النقل هو صاحب الرجال المعروف ولو كان هو
العاثر عليه لنبه عليه في بعض كتبه او نبه عليه بعض العلماء الذين عاصروه او تاخروا عنه واما ما ذكره البعض في
محمد بن احمد من انه صاحب كتاب الرضا فلا دلالة فيه على ان اجازه هذا الكتاب منتهية اليه لجواز ان يكون
المراد به بعض رسائله ما رواها الصدوق في العيون ولو سلم ان المراد به الكتاب المذكور فلا دلالة في كونه
صاحبه على انه كان يرويه بطريق معتبر لجواز ان يكون واجدا له او راويا بطريق غير معتبر ولا يبعد ان يكون
الكتاب المذكور من تصانيف بعض اصحاب الرضا قد اكثر فيه من نقل الاخبار التي سمعها عنه بواسطة او
بدونها كما يستفاد من قوله روى عن العالم واروى عن العالم بناء على ان يكون المراد بالعالم هو الرضا وف
ويصح نسبة الكتاب اليه نظرا الى ان الغالب حكاية كلامه اذ لا يلزم في النسبة ان يكون باصل النسخة بخطه
وربما نسب الى الصدوق وهو بعيد مع احتمال ان يكون موضوعا ولا نعتمد فيه موافقة اكثره للفتاوى المذكورة
فيه بعد ما فيه من الروايات فهي بحكم الروايات المرسلة لا يجوز التعويل على شيء مما اشتمل عليه الا بعد الانجبار بما
يصلح جابرا لها ولو استظهرنا الاعتماد مثل المفيد والصدوقين عليه في جملة من مواضعه بذلك لا ينفك حجية
في حقنا لانه مبني على نظرهم واجتهادهم وليس وظيفتنا في مثل ذلك اتباعهم والا لكانت الاخبار الضعيفة
التي عولوا عليها حجة في حقنا فان ظننا بتعويلهم على جملة من روايات كتاب اذا افاد حجية مجموع الكتاب
في حقنا لكان علمنا بتعويلهم على رواية معينة مفيدا لحجيتها في حقنا بطريق اولى القول

فصل اختلفوا في التاسي بفعل النبي صلى الله عليه وآله فذهبوا فيه الى مذاهب فقيل بالوجوب
في الفعل والترك وقيل بالاستحباب وقيل بالاباحة وقيل بالوقف وموضع النزاع ما لو فعل في غير مقام البيان ولم يعلم وجهه
ولم يكن في نفسه من الافعال العادية كالاكل والشرب والنوم او كان ولكن اوقعه على وجه غير عادي كذا وتر

الانظار بالجلوس والقيلولة والمختار عندي هو القول بالاستحباب لنا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
لمن كان يرجو الله واليوم الآخر فان المستفاد منه حسن التاسي والاقتداء بافعاله وهو يفيد الرجحان المشترك
بين الوجوب والاستحباب ولا سبيل الى حمله على الوجوب بان نقلنا بانه الظاهر من اطلاق الطلب لان اكثر افعاله
مندوبة في حق الكل وبعض ما وجب عليه مندوب في حقنا فلا يتصور وجوب الاقتداء فيها وتخصيصه بما
ثبت عدم وجوبه موجب للتخصيص بالاكثر وهو ابعد من حمل الامر على الاستحباب وحمله على خصوص الافعال الواجبة
في حقه مع التخصيص بالبعض او في حقنا بعيد عن سياق الاية فتنزيل الطلب المستفاد منه على مطلق الرجحان
اولى ويمكن الاستدلال ايضا بالاحتياط وبانه شانه تعالى عن ارتكاب غير الراجح بل قد يحكى عن بعض
العلماء نور تعم بعد الاشكال عن ارتكاب غير الواجب والمندوب والنبي ص اولى بذلك منه في جملة عمره
ويشكل هذا بان كون فعل الخاص راجحا لا يوجب ان يكون راجحا لنفسه او لغيره اللازم مترتب عليه ليترجح
التاسي به مطلقا لجواز ان يكون راجحا لغيره المترتب عليه في خصوص مقام الفعل وان لم تطلع عليه مع ان
خلاف الاولى بل المكروه ما يجوز صدوره عن الانبياء على وجه الندرة كما يدل عليه قصة آدم وموسى
ويونس وداود فصدور المباح اولى فيتسرى الاحتمال الجلي بنيانه مع مساعدة ظاهر العفو عنه في الاذن
والمغفرة لما تقدم من ذنبه وما تاخر عليه ويمكن دفع الثاني بعد تسليمه بانه من مراعاة الغالب الا
انه لا دليل على حجيته في مثل المقام احتج القائلون بالوجوب بوجوه منها الاية السابقة وقد عرفت
عدم دلالتها على الوجوب بالبيان الذي سلف وقد اجاب عنها من بان الاسوة عبارة عن الاتيان
بفعل الغير لانه فعله على الوجه الذي فعله فان كان واجبا تعبدنا بايقاعه واجبا وان كان مندوبا تعبدنا
بايقاعه مندوبا فان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته وفيه انه اذا اتى به على وجه الاباحة لم يكف في
صدق الاسوة فيه اعتقاد اباحته مع تركه كما يرشد اليه تفسيره لها فان ذلك اسوة في الاعتقاد لا في
الفعل ومن هنا يظهر ان ظاهر الاية نفي وقوع ما عدا الواجب والمندوب منه اذ مفاد الامر رجحان المتابعة
ولا يعقل رجحان المباح والمكروه الا ان يدعى ان جهة المتابعة مفيدة لرجحانه في حقنا وان تجرد عنه حين
صدوره منه وهو بعيد او بقي فعل المباح والمكروه الا ان يدعى ان جهة المتابعة مفيدة لرجحانه في حقنا لا
بنية كونه مباحا راجحا لما فيه من اظهار الانقياد التمسك بشعائر العبودية ويدل عليه ظاهر قوله ان الله احب
ان ياخذ برخصه كما احب ان ياخذ بعزائمه تنزيله على الاخذ برخصه لكونها رخصة لئلا ينافي ثبوت المباح

اورجحان

اورجحان ما احبه تعم فلا ينافي الاية فعله للمباح بهذا الاعتبار لكونه حينئذ راجحا لكنه لا ينافي الحصر المدعى والتحقيق
ان الاسوة عبارة عن مجرد المتابعة فاذا فعله فعلا ولم نعلم بوجهه وتابعناه فيه بقصد القربة المطلقة كان
ذلك تاسيا به لانه ان كان فعله بقصد القربة المطلقة ايضا فلا كلام وان كان فعله بنية الوجوب او الندب
لم يقدح في صدق التاسي قصدنا فيه القربة المطلقة لما بيناه في محله من ان نية الوجه غير معتبرة وان كان
على وجه الاباحة مثلا بناء على جواز صدور المباح منه فان قلنا برجحان التاسي فيه ايضا كما هو قضية
الوجه الاول من الوجهين المتقدمين فلا اشكال ولا عبرة بكون الرجحان حينئذ من حيث كونه تاسيا خاصة
لا من حيث نفس الفعل ايضا كما في الاولين اذ تعيين هذه الجهات غير لازم في صحة العمل بل القدر اللازم
المتابعة بقصد القربة والا كان عموم رجحان التاسي مخصوصا به ولا يصار اليه الا بعد ثبوته فيخرج عن محل
الفرض ولو فرض انه اتى بالفعل بنية الوجوب ولم يعلم به وفعلناه بنية الندب تعويلا على الاصل صح العمل
ايضا اذ مجرد نية الندب في الواجب لا يوجب الفساد لا سيما اذا كان لدليل شرعي وحينئذ فيحصل التاسي
فيه من حيث اتياننا بالفعل بقصد القربة وان لم يحصل التاسي في نية الوجوب ومنها قوله تعالى فاتبعوه فان
الاتباع يعم الاتباع في الفعل والقول فيجب اتباعه في الفعل وهو المقصود وقوله عز شانه قل ان كنتم تحبون
الله فاتبعوني فان مفاده ان من احب الله اتبع الرسول فينعكس بعكس النقيض الى قولنا من لم يتبع الرسول لم
يحب الله لكن حبه تعالى واجب كما يدل عليه قوله عز ذكره والذين آمنوا اشد حبا لله وقوله تبارك اسمه قل
ان كان اباؤكم الى قوله احب اليكم من الله الاية وفي هذا البيان نظر والاولى ان يقال اذا ثبت وجوب الاتباع
على تقدير المحبة ثبت على تقدير عدمها اذ لا قائل بالفصل والجواب ان الظاهر من الاتباع اتباع اوامره ونواهيه
سلمنا لكن لا بد من حمل الامر على مطلق الطلب لئلا يلزم التخصيص بالاكثر المرجوح على تقدير جوازه بالنسبة الى
حمل الامر على مطلق الطلب لا سيما اذا قلنا بانه حقيقة فيه كما هو المختار وان كان التخصيص في نفسه راجحا على
وجوه التجوز وقد يقال الاتباع في الفعل انما يتحقق بايقاعه على الوجه الذي اوقعه عليه كما مر في التاسي فيتوقف
على العلم به فلا يتم مع عدمه كما هو محل البحث وفيه ما مر ومنها ان اطاعته واجبة فيجب التاسي به اما
الاول فلقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله جل ذكره من اطاع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى
فما ارسلناك عليهم حفيظا فان المقابلة دليل على وجوب الاطاعة واما الثاني فلان الاطاعة بمعنى المتابعة
فيعم المتابعة في الافعال والاقوال والجواب ان المفهوم من الاطاعة هي المتابعة في الاقوال كما في الطاعة تعم

دون الأفعال بدلالة العرف مع اصالة عدم النقل ولو سلم التعميم كان اللازم حمل الأمر على الطلب المطلق
بقرينة ما مر ومنها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره فان الامر حقيقة في الفعل والتحذير عن مخالفته
دليل الوجوب والجواب ان الأمر كما يطلق لغة على الفعل كان يطلق على الطلب الالزامي كما بيناه سابقا والظ
منه في الاية هو الثاني ومع التنزل فلا اقل من الاحتمال المستلزم للاجمال فلا يتم الاستدلال وذلك لما حققناه
سابقا والظ منه في الاية هو الثاني ومع التنزل فلا اقل من الاحتمال المستلزم للاجمال فلا يتم الاستدلال
وذلك لما حققناه سابقا من بطلان ما ذهب اليه البعض من ظهور المشترك في جميع معانيه عند عدم القرينة
ومنها الاحتياط لاحتمال الوجوب والجواب ان الاحتياط انما يفيد الاستحباب دون الوجوب وقد يجاب
بان الاحتياط في الفعل انما يثبت مع امن الضرر وهنا ليس كك لجواز كون جوازه من الخصايص وضعف
بندرة الخصايص فيقوى احتمال الوجوب على احتمال التحريم فيقوى الاحتياط في احتمال الوجوب **تنبيهات**

الأول اذا وقع صلى الله عليه وآله فعلا في مقام البيان سواء كان المبين عبادة كالصلوة والحج او
معاملة وما يحكمها كالبيع والتطهير فما علم من حاله اعتباره في المبين شرطا او شطرا ثبت اعتباره فيه كك
وما علم عدم اعتباره فيه وكونه من المقارنات ثبت عدم اعتباره فيه وما يستظهر من حاله اعتباره فيه
على احد الوجهين ثبت ايضا اعتباره فيه كك كما ان ما يستظهر من حاله عدم اعتباره فيه ثبت عدم اعتباره
فيه والدليل على حجية الظهور هنا هو الدليل على حجيته في الالفاظ فان العادة جارية على الاعتماد عليه في
المقامين فيجب على الحكيم المبين بفعله نصب الأمارة على ما هو الظ من فعله المسوق في مقام البيان عند
مخالفته لما عنده كما يجب عليه نصبها على خلاف ما هو الظ من كلامه عند عدم ارادته له حذرا من الاغراء
بالجهل واما موارد الشك مما يحتمل اعتباره في المبين وعدمه عند التخيير بحال البيان فالوجه عدم اعتباره
فيه كما في مواضع الشك من دلالة اللفظ عند المخاطب المخير بدليل الالفاظ واما بالنسبة الى غيره فالامر
في جريان اصل البراءة واصل العدم فيه او لزوم الاحتياط ما مر غير مرة **الثاني** اذا علم بانه صلى الله عليه وآله اتى
بالفعل بنية الوجوب ولم يظهر منه انه من الخواص فالظ وجوبه في حق الامة ايضا خلافا لبعضهم ولظاهر
التاسي واخواته فان المستفاد منها رجحان الاتيان بما فعله النبي ص على الوجه الذي فعله فيجب اذا فعله
على وجه الوجوب اذ لا معنى لاستحباب الاتيان بالفعل على وجه الوجوب ولا يقدح احتمال كونه من الخصايص
كالتهجد لندرتها مع ان مجرد الاحتمال لا يوجب المصير عن ظ الاطلاق وكذا الكلام فيما لو علم بايقاعه بنية

الندب

الندب فيثبت الندب في حق الامة ايضا والقول بعدم ثبوت التاسي هنا لجواز كونه من الخصايص ضعيف لبعضه
ومثله القول في المعاملات فاذا اوقع صلى الله عليه وآله معاملة دل على صحتها في حق الامة ما لم يقم دليل على كونها من الخصايص
كما في العقد على ما فوق الاربع وقبوله صلى الله عليه وآله معاملة دل على صحتها في حق الامة ما لم يقم دليل على كونها هبة المرءة نفسها
له على الزوجية والأصل في ذلك بعد دلالة الظ على الشركة في الحكم عموم ادلة التاسي فانها تدل على صحة المعاملة
في حقنا على تقدير قصد الترتب بها فتثبت الصحة على تقدير عدم قصده بضميمة ما دل على عدم اشتراطها به ولو
احتمل كونها من المعاملات المشروطة بالعبارة كالعتق اقتصر بالحكم بالصحة على تقدير قصد القربة وما قررنا يظهر
ضعف تفصيل البعض بين العبادات والمعاملات حيث منع التاسي في الثاني لجواز كونه من الخصايص
الثالث اذا اتى صلى الله عليه وآله بعمل على كيفية مخصوصة ثبت التاسي فيه بالنسبة الى اصل العمل
مع ما يعلم او يستظهر اعتباره فيه شطرا او شرطا من الافعال والاحوال من الزمان والمكان والكيفية
والكلام فيما يحتمل اعتباره فيه ما مر ولو اتى بالفعل مرة واحدة ثبت التاسي بالنسبة الى المرة ما لم يعلم او يستظهر
من قراين الاحوال عدم مدخلية المرة في رجحانه ولو اتى به مرات عديدة فكك وكذا لو داوم عليه مدة العمر ولو ترك
فعلا دل على عدم وجوبه في حقه قطعا وفي حق غيره بناء على اصالة الشركة ولا دلالة له على عدم رجحان الفعل
ما لم ينضم اليه شاهد آخر لجواز تركه الى مندوب اخر **الرابع** لا ريب في ان فعله بل المعصوم مطلقا
حجة على جواز الفعل في حقنا كما ان تركه حجة على عدم وجوبه ان لم يكن من خواص منصبه والظ دلالة فعله
على رجحانه كما مر في فعل النبي ص ولا دلالة لتركه على عدم الرجحان ما لم ينضم اليه شاهد وبقية الكلام هنا تعرف
بالمقايسة الى ما سبق الا ان القول بعدم وجوب التاسي هنا وفي غير مقام البيان اظهر ويدل على
رجحان التاسي بالأيمة عموم قوله في الزيارة المعروفة وجعلني ممن يقتص آثاركم ويسلك سبيلكم
وعند اذا عمل مكلف بحضرة المعصوم عملا فعلم به ولم ينكره عليه مع تحقق شرايط وجوبه بان
انتفى موانع الانكار كالتقية ولم يكن الفعل من جهة جهله به بحيث تمكن المعصوم من زجره عنه على تقدير
حرمته او ظهر منه العزم على المعاودة فانه يستفاد من ترك الانكار عدم التحريم في حق الفاعل من جهة وجوب
النهي عن المنكر على تقدير حرمته او ظهر منه العزم على المعاودة فانه يستفاد عدم علم الفاعل بتحريمه وتعليمه
حكم التحريم على تقدير جهله به وفي حق غيره من جهة ان حكم الواحد حكم الجماعة واما اذا لم يعلم به او كان هناك
مانع من الانكار كالتقية وكذا لو كان الانكار غير نافع ولم يكن المعصوم مبسوط اليد على الفاعل او قصر زمن

الفعل بحيث لم يبح الانكار ولم يظهر من فاعله العزم على المعاودة لم يكن في ترك الانكار دلالة على الجواز اما فيما عدا الاخير فواضح واما في الاخير فلجواز كونه من الصغاير فيقع من فاعله مكفرا نعم يدل على عدم كونها من الكبائر قطعا ولو عمل بحضرته عملا من عبادة او معاملة قاصدا به شرعيته بحيث علم المعصوم به وبنيته ولم يكن هناك مانع من الانكار دل على كون العمل مشروعا صحيحا والا لانكر عليه لحرمة التشريع وكذا الكلام في كيفية العمل اذا ظهر من حال فاعلها التعبد بها والا جاز ترك الانكار للحمل على السهو والاشتباه فلو صلى مصل بحضرته وترك السورة او التشهد ولم يظهر من حاله التعمد لم يكن في ترك الانكار والاعلام بالترك دلالة على عدم وجوبهما نعم لو قصد عرض صلوته عليه اتجه ذلك وفي حكم الفعل حكاية الفعل فنستفيد من عدم انكاره عليه السلام لتعويل السائل على ظنه حيث قال ظننت ان الامام ركع فركعت ان التعويل على الظن بسبق الامام جائز الى غير ذلك

فصل من فعل المعصوم وحكمه ما يرجع الى رياسته العامة كالجهاد ونصب القضاة والتصرف في بيت المال والقضاء في الحقوق والدعاوي ويشاركه الفقيه الجامع للشرايط في الاخير ومنه ما يقع على وجه التعليم وبيان الحال وهو الغالب في العبادات والمعاملات وما يلحقهما وقد يقع الاشتباه بين القسمين كقوله عليه السلام لزوجة ابي سفيان خذي في ذلك لولدك ما يكفيك بالمعروف حيث قالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فيحتمل ان يكون من قبيل القضاء فلا يجوز التقاص بدون اذن الحاكم وان يكون بيانا للحكم الواقعي فيجوز بدونه ومثله قوله عليه السلام من احيا ارضا فهي له فانه يحتمل الاول فلا يملك الارض بالاحياء بدون اذنه ويحتمل الثاني فيجري فيجوز بدونه والثاني اظهر حيث لا دليل على خلافه لانه الغالب فيكون الحمل عليه اولى

فصل اذا ورد في الكتاب او السنة المعتبرة سواء كانت متواترة او آحادا حكم مخالف للاصل ثبت في حق الامم السابقة ولم يثبت بقاؤها في حقنا ولا نسخها فهل يثبت في حقنا اولا قولان والاظهر التفصيل بين الاحكام التي ثبتت في شرايعهم بالفاظ يدل على ثبوت الحكم في جميع الازمان ما لم ينسخ او يخصص وبين ما ثبت بالفاظ لا يدل على ثبوته في حقنا فنختار بقاءه في الاول بدليل اصالة عدم النسخ والتخصيص وفي الثاني عدم ثبوته في حقنا للاصل السالم عن المعارض بل قد لا يثبت في حق غير المخاطبين ايضا الا بدليل منفصل كما لو كان البيان بخطاب شفاهي نعم قد يستفاد من فحوى الحكاية ثبوته في حقنا فيثبت به لكن يخرج عن محل البحث ويمكن تصوير النزاع على القسم الثاني

فيتجه

فيتجه القول بالنفي مطلقا احتج الخصم بالاستصحاب وبان حسن الافعال وقبحها ذاتيان فاذا ثبتا في وقت وجب استمرارهما لامتناع تخلف الذاتي والجواب اما عن الاول فبان الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن استصحابه في حق آخرين لتغاير الموضوع فان ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه ولهذا نتمسك في تسرية الاحكام الثابتة في حق الحاضرين او الموجودين الى الغائبين او المعدومين بالاجماع والاخبار الدالة على الشركة لا بالاستصحاب ولبعض المعاصرين في دفع الاستصحاب جواب يأتي بيانه بما فيه في ذيل مبحث الاستصحاب ويمكن ان يجاب ايضا بان الظاهر نسخ هذه الشريعة للشريعة السابقة عليها نسخها بالكلية الا ما قام الدليل على عدم نسخه كوجوب المعارف مع احتمال تعميم النسخ الى الجميع بناء على ان وجوب المعارف وشبهه الثابت في شرعنا حادث مغاير للوجوب الثابت في الشرع السابق وان ماثله فنحن مكلفون بالمعارف وشبهها من حيث ثبوتها في شرعنا لا من حيث ثبوتها في الشرايع السابقة ولا يخفى بعده لمخالفته للآيات الآمرة باتباع ملة ابراهيم والاقتداء بهدى الانبياء ونحو ذلك واما عن الثاني فلما سيأتي تحقيقه من منع كونهما ذاتيين غالبا وحيث يثبت الذاتية فلا نتحاشى عن الحكم بالبقاء لان الحكم في مثله انما يثبت بالعقل لا لثبوته في الشريعة السابقة وقد ذكر بعضهم للمسئلة فروعا منها ارجحية العبادة على التزويج لمدحه تعالى عيسى بن مريم ويحيى بكونه حصورا ومنها حصول الوفاء بالنذر بتسهيم فالي غيره ومنها وجوب الاخلاص فيما لو نذر ان يضرب عبده مائة خشبة فضربه بالضغث لقوله تعالى لايوب وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث مع ان النذر ينصرف الى غيره ومنها وجوب الاخلاص فيما ورد الامر به لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ولو فسر القيمة بالثابتة التي لا تنسخ كما ذكره بعضهم فلا اشكال

في ثبوت الحكم المذكور

في شرعنا

ثم

المقالة الثالثة في الادلة العقلية والمراد بالدليل العقلي كل حكم عقلي يمكن التوصل بصحيح النظر
الى حكم شرعي وينقسم الى ما يرجع الى القاعدة التحسين والتقبيح ومن توابع هذا القسم قد يكون حكما قطعيا
كحكم العقل بوجوب شكر المنعم وحرمة كفرانه وقد يكون حكما ظاهريا كالحكم بالاباحة ثانيا مما لا
نشيا والخالية عن امارات المفسدة والى ما يرجع مثل اصل البرائة وشمله مثله الاستصحاب في وجه
والى ما لا يرجع اليهما كالحكم باستلزام تعليق شيء على شيء انتفاءه عند انتفائه في الجملة وان الامر بشيء
لا يجامع النهي عنه مع النهي عنه مع وحدة الجهة لكونه تكليفا محالا كما تخيله بعضهم وكالحكم
بامتناع التكليف بالمحال الذاتي على ما زعمه الحاجبي من كونه تكليفا محالا وكالحكم بمطلوبية مقدمة
عند مطلوبية ذيها بناء على عدم الانفكاك في المطلوبية اما القسم الاول فقد انكره
الاشاعرة الامر من اصله اولا لمنعهم من تحسين العقل وتقبيحه وبعد التنزل انكره كثير منهم من حيث صفة
فمنعوا كونه دليلا على الحكم الشرعي ووافقهم على ذلك جماعة من اصحابنا حيث انكروا الملازمة بين حكم
العقل والشرع واما القسم الثاني فالظاهر اطباق السلف على حجيته نعم ربما يظهر من بعض المتأخرين انكاره
ابتاعا لما اطلق القول بعدم حجية الدليل العقلي وسيرد عليك تفاصيل ذلك ان شاء الله فصل
اختلفوا في الحسن والقبح العقليين فاثبتهما العدلية من الامامية والمعتزلة وانكرهما الاشاعرة ثم
اختلف المثبتون فقيل انهما يلحقان بالافعال لذواتها وقيل لصفات لازمة لذواتها وقيل يتصف
الفعل بالقبح لصفة توجبه فيه ويكفي في الحسن عدم موجب القبح والجبائية على انهما بالوجوه والاعتبار
فههنا نزاعان الاول في ثبوت الحسن والقبح ولا بد اولا من تحرير محل النزاع في ذلك فنقول كل من الحسن و
القبح على ما ذكروه يطلق على عدة معان منها موافقة الغرض والمصلحة والمخالفة لهما ولا نزاع في
ثبوتهما بهذا المعنى وانه مما يختلف بالاعتبار فان قتل زيد مثلا مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة
لاحبائه ومخالف لغرضهم ومنها ملائمة الطبع ومنافرته والكلام في ثبوتهما بهذا المعنى ايضا كا
كل الطعام اللذيذ وشرب الدواء المر ومنها الاتصاف بصفة الكمال والنقص كما يقال العلم حسن
اي صفة كمال والجهل قبيح اي صفة نقص ولا نزاع في ثبوتهما بهذا المعنى ايضا ومنها كون الفعل
بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عرفا كحسن خروج الجندي بلباسه وقبح خروج العالم بلباس الجندي
ولا نزاع في ثبوتهما بهذا المعنى واختلافهما باختلاف العرف ومنها كون الفعل بحيث اتى الشارع

على فاعله من حيث انه فاعله وامر بالثناء عليه كذلك كما في الواجبات او ذم فاعله من حيث انه فاعله وامر بذمه
كذلك كما في المحرمات والوجه في اعتبار الحيثية واضح وبذلك تعرف ما في الظهور وقريب من ذلك الا انهما
على كون الفعل بحيث لا حرج شرعا والفرق ان المعنى الاول يشتمل على الواسطة كالمباح وفعل غير المكلف
بخلاف الثاني وكيف كان فهذا هو المعبر عنه بالحسن والقبح الشرعيين ولا نزاع في ثبوتهما بعد الشرع ومنها
الفعل بحيث يستحق فاعله عند العقل المدح والثواب او الذم والعقاب حيث يكون فاعلا له وهذا محل
النزاع والاولى تحرير النزاع في كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عقلا وترك قيد الثواب
والعقاب لان العقل لا يستقل باثبات الاخير لا استقلالا ولا اثباتا في الجملة كما تقرر في محله غاية ما
في الباب انه لا يستقل باثبات معاد الاجساد والمقصود لا يتوقف عليه مع ان المعتبر استحقاق الثواب والعقاب
في جملة وهو لا يستلزم الترتب ولا يختص بالاخرة بل الاتصاف الفعل بالنسبة اليه مع بالحسن والقبح بالمعنى
الشارع فيه وهو لا يصدق مع القيد المذكور وزعم العضدي تبعا للحاجبي ان النزاع في حكم العقل
بان الفعل حسن او قبيح حكمه مع وهذا الكلام يحتمل وجها الاول ان النزاع في ادراك العقل حسن لحكمه
مع نهي او قبحه الثاني ان النزاع في ادراك العقل حسن الفعل وقبحه الذي يقع موقع حكمه مع به
على حسبه من ايجاب او تحريم او غير ذلك الثالث ان النزاع في ادراك العقل حسن الفعل وقبحه بالنسبة اليه
مع وظاهر العبارات احد الوجهين الاولين ويظهر من كلامه في الدليل الثاني ارادة الوجه الاخير وعلى
تنزيلها على ما يتناول الوجوه الثلثة او وجهين منها وكيف كان فهذا التخصيص منهما خبط في تحرير محل النزاع
وغفلة عما تنادي به حجتهم والجواب عنها واتفاق اصحابهما في تحريرها اختاراه من ادلتهم والجواب عن ادلة
مخالفيهم بما مقتضاها نفي التحسين والتقبيح بالمعنى المتنازع فيه مطلقا ومع ذلك فقد خصصنا محل
النزاع عند تحريره بما عرفته منهم من جعل النزاع في المعنى الخامس من معاني الحسن والقبح موجها له
بان المراد ان يدرك العقل مع قطع النظر عن الادلة الشرعية اذ الفعل مما يستحق فاعله الثناء
او الذم في نظر الشارع وهو سهو لانه يخرج النزاع الا في مسئلة الملازمة لا النزاع المعروف في المقام
وتوضيح ذلك ان العدلية والاشاعرة بعد ان اتفقوا على كون الشارع حاكما في الافعال محسنا لبعضها
ومقبحا لبعضها اختلفوا في كون العقل حاكما فيها محسنا لبعضها ومقبحا لبعضها بمعنى ان منها ما
يستحق فاعله الذم في حكمه فذهب العدلية الى اثباته فتقسم الافعال باعتباره الى الاحكام الخمسة

وذهب

وذهب الاشاعرة الى نفيه فقالوا بان الافعال باسرها في حكم العقل شرع سواء بمعنى انه ليس
فيها ما يستحق فاعله عند العقل مدحا او ذما بل المدح والذم انما يثبتان في حكم الشرع لا بمعنى انهما
يثبتان عند العقل بملاحظة حكم الشارع فيستحق فاعل الامر الذي حسنه الشارع او قبحه المدح
او الذم في حكم العقل فان هذا في الحقيقة قول بالتحسين والتقبيح العقليين ولو باعتبار
جهة خاصة وهي جهة تحسين الشارع او تقبيحه المدح او الذم بل بمعنى انه لا حكم للعقل بهما في
الافعال اصلا لا مع ملاحظة حكم الشارع بهما ولا بدونه وانما الثابت مجرد حكم الشارع بهما وتوهم
بعضهم بان العدلية او المعتزلة ينكرون كون الشارع حاكما ويجعلون اوامر الشرع ونواهيه كاشفة
عن الاحكام العقلية فالظاهر انه وهم في معرفة مقصودهم او مبني على توهم انه لا يعقل بعد حكم العقل الحاكم
مع كبعض الافعال وتحريمه لبعضها وكل تشريعية لمعرفة الاحكام من مصلحة التشريع بل ضرورة انها
الجلية المصرح بها في الكتاب والسنة في مواضع عديدة فكيف يتاتى من احد انكارها مع ان
مع ونواهيه على الوجه المذكور تكون ارشادية محضة مجردة عن معنى الطلب وهو خلاف ما اجمعوا عليه
من استعمال الامر في الكتاب والسنة في الوجوب تارة وفي الندب اخرى واستعمال النهي في التحريم
تارة وفي التنزيه اخرى وتصريحهم بان كلا او جل الالفاظ المعتبرة حملها على معناهما الاول عند تجرد القران
حمل الالفاظ على معانيها الحقيقية وكان منشأ ذلك الوهم ان العدلية لما التزموا بالملازمة جعلوا
اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عن جهات محسنة ومقبحة عقلا فتوهم انهم يجعلون بذلك الاوامر
والنواهي بمجرد الكشف عن تلك الجهات كاوامر الطبيب ونواهيه مع ان مقصودهم انما هو الكشف
بطريق الالتزام للحكم الشرعي كما يظهر من الوجوه التي قررناها وكذا ما سبق الى بعض الاوهام من ان
حكم الشرع تابع لحكم العقل فان فساد هذا الكلام غني عن البيان بل معلوم بالضرورة من جميع
المذاهب والاديان لاتفاق الكل على علم الشرع بجميع الاشياء انه لا واسطة وحكمته الموجبة لعنايته
في مراعاة الجهات الداعية الى تشريع الاحكام عن متابعة العقل وغيره من المخلوقات كيف والعقل انما
وصل الى تلك الجهات وحكم بمقتضاها بما افاض عليه الصورة العلمية بعد خلقه اياه حاكما مراعيا
للجهات فكيف يكون تابعا له فان قلت قد ورد في جملة من الاخبار ان الله تعالى ما من حكم الا وبينه ونص في
الاحكام وان النبي ص ما اوجب شيئا او حرمه الا بعد ان اتاه امره عليه ووحيه وقضية ذلك ان يكون

بيان ل

حكمه ع في تلك الموارد نادما على الحكم ببينة فاذا جاز ذلك منه ع بالنسبة الى النبي ص في بعض الاحكام
فلا يجوز بالنسبة الى العقل في الجميع لبطلان علة المنع بذلك قلت بعد التسليم ظاهر تلك الاخبار التي
نقلت انه ع كان يفعل ذلك بما يبعثه منه ع للنبي في التشريع بل يعبأ الاصابة بين الحق فان تاديبه عباده ع
عن كمال عقل واقتداره على معرفة جهات الافعال والالتزام بها بان التفويض عبارة عن اذنه ع اياه
في مراجعة عقله في معرفة الاحكام فحاله عند التحقيق كحال المجتهد اذا راجع الادلة وحكم بحكم ثم عرض
على المعصوم فاقره عليه فان ذلك ليس مما يعتبر من المعصوم له بل بيان الامامة في الحكم ولا ينافي
ذلك قوله تع ولا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لجواز ان يعين الحكم في نفسه ولا ينطق به
الا بعد نزول وحي بل على تقريره عليه هذا ثم ان النزاع بين الفريقين دائر بين الايجاب الجزئي
والسلب الكلي لظهور ان العدلية لا يقولون بعدم خلو فعل من الافعال من احد الوصفين لتحقق المباح
العقلي عندهم وليس فيه استحقاق مدح ولا ذم ولو حرر النزاع في الحسن العقلي بناسا له على الحسن الشرعي
حيث فسره بما لا حرج في فعله لم يستقم اذ الاشاعرة لا ينكرون الحسن بهذا المعنى ولو فسر الحسن العقلي
بما يحكم العقل فيه بعدم استحقاق فاعله الذم في حكم الشارع يرجع الى مسئلة الملازمة وهو نزاع آخر كما
ستعرفه ولو فسر بما لا يستحق فاعله الذم في حكم العقل لم يستقم مجرد النزاع فيه ايضا على الظاهر
اذ لم يثبت ان الاشاعرة ينكرون ذلك اذ بعد نفي استحقاق الذم عقلا عن الافعال بالكلية
يمكن ان ينفى استحقاق كل فاعل عند العقل انه لا يذم في حكم العقل اذ لا ذم في حكمه اصلا بل التحقيق
ان النزاع بين الفريقين في تحقق المباح العقلي بالمعنى المعروف لاتفاقهما على ان من الافعال ما لا
يستحق فاعله عند العقل مدحا ولا ذما وان كان فرق ما بينهما من جهة الطرق عموما وخصوصا
اذا عرفت هذا فالحق ما ذهب اليه الاولون لنا وجوه منها قضاء الفطرة بذلك فانا نجد في صريح
الوجدان وعلى العيان ان من الافعال ما هو حسن عند العقل بمعنى ان فاعله يستحق المدح عنده
من حيث كونه فاعلا له كالعدل والاحسان والصدق النافع ومنها ما هو قبيح بمعنى ان فاعله
يستحق الذم عنده كذلك كالظلم والعدوان والكذب الضار فانكار الخصم له مكابرة والمشهور
في تقرير الحجة ان العقلاء لا يرتابون في حسن تلك الامور وقبح هذه وليس ذلك بالشرع لذلك يقول به
من لا يدين بدين ولا بالعرف لاختلافه باختلاف الامم ولا اختلاف فيه فتعين ان يكون من قبل العقل وهو

المنظ

المنظ واعترض عليه بانه ان اريد بالحسن والقبح هنا ما لا يرجع الى المعنى المتنازع فيه فمسلم
لا يجدي في محل النزاع والا فممنوع سلمنا لكن يجوز ان يكون هناك عرف عام مبدء لذلك الحسن و
القبح فلا يلزم اختلافه باختلاف الامم فيه والجواب عنه ظهر مما قررنا فان ترتب المدح والذم على تلك
الافعال في حكم العقل ضروري فلا يضر منع المنع المذكور لكن لا حاجة مع هذا البيان الى النظر
المذكور الثاني ان العاقل المختار اذا خير بين الصدق والكذب وتساويا اليه آثر الصدق قطعا
وكذا اذا راى شخصا لا يعاديه قد اشرف على الهلكة وقدر على انقاذه بسهولة فانه ينقذه
وان لم يرج ثوابا ولا شكورا وليس ذلك الا لاتصاف الفعل بالحسن وتوكد بالقبح بالمعنى المتنازع فيه
واعترض على الاول الا يمنع انه يؤثر الصدق ولو سلم فلا نسلم انه لاتصافه بالحسن بالمعنى المتنازع فيه
بل باحد المعاني الاول ايضا يمنع تحقق الاستواء لان فرضه لا يوجب وقوعه وعلى الثاني بان الباعث
على الانقاذ ليس حسنه بل رقة الجنسية التي جبلت عليها طبيعة الانسان والجواب اما عن الاول
فبان الاولى المنع المذكور فيه في الموضعين الاولين بل المواضع الثلاثة مكابرة لقضاء الفطرة
بخلافه واما عن الثاني فبانه يؤثر الانقاذ وان قطع النظر عن رقة الجنسية وانكاره ايضا مكابرة
والغرض من ذكر هذه الامثلة انما هو التنبيه على المقصود والا فالحكم في نفسه ضروري كما مر
قال العضدي تبعا للحاجبي بعد ان اورد الاعتراض المذكور على المثال الاول ما نقضه ولو سلما
فذلك في حق الشاهد يعني فلا نسلم في حق الغائب تعالى في حقه تع لتعذر القياس فانا نقطع بانه
لا يقبح منه تع تمكين العبد من المعصية مع انه قبيح في حق العباد اقول وبهذا المنع ناظر الامام حكاه
عنها في غير محل النزاع ثم اقول ليس حكم العقل بحسن ايثار الصدق على الكذب في الفرض
المذكور من جهة كون المؤثر عقلا ممكنا او مخلوقا بل من حيث كونه فيجري في حقه تع ايضا
واما السند الذي تمسك به فساقط جدا ان لا يلزم من قبح شيء في حق العباد وعدم قبحه في حقه
تع ان لا يحكم العقل على بعض الافعال بوقوعه منه تع لحسنه وعلى بعض بامتناع وقوعه منه تع لقبحه
والسر في عدم قبح تمكينه تع للعبد من المنكر انه تع لو لم يمكن العباد من المعاصي لانتفى فائدة
التكليف وهي من اعظم المصالح الداعية الى خلق المكلفين لاحاطته تع بجميع عباده في جميع افعالهم
نعم قد يحسن منه تع ان لا يمكن بعض العباد من بعض المعاصي فلا يمكنهم منها اما لطفا منه عليهم

نقل الى اهليهم لهذا النوع من اللطف او الحكمة اخرى واما بالنسبة الى الباقي فلانه لا يجب اذ لا يحيط
بجميع العباد ولا بجميع افعال البعض لعدم التمكين منه لانه يؤدي الى تفويت حكمة التكليف ومثله
الكلام في اتقاء المكلفين محرمة المشرفة على الهلاك من جوع او عطش او مرض او غرق او حرق
او ما اشبه ذلك فانه يصح منا ترك الانقاذ مع القدرة عليه مطلقا وليس بالنسبة الى الرب كذلك لا
لان ارباب الابتلاء والاختبار يؤدي الى تفويت ثمراته ما مع ان قبح التمكين منا سمعي لا
عقلي فيجوز ان يكون هناك جهة تخص العباد فلا يتم التقريب الثالث انه لو كان ما ذكر
فقط لزم افحام الانبياء واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة ان النبي صلعم اذا قال انظروا
في معجزتي لتعلموا صدقي كان لهم ان يقولوا لا ننظر حتى يجب علينا النظر ولا يجب حتى ننظر وهذه
معارضة لا مدفع للنبي عنها وهو معنى الافحام واعترض عليه اولا بانه مشترك الورود لانكم وان قلتم
بوجوب النظر عقلا لكنه ليس معلوما بالضرورة لتوقفه على اثبات مقدمات عديدة من كون النظر
مفيدا للعلم مطلقا وفي خصوص الالهيات وان معرفته تعالى واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان مقدمة
الواجب واجبة وهذه كلها نظرية لوقوع الخلاف فيها حيث خالفت السمنية في الامر الاول والمهندسون
في الثاني والحشوية في الثالث والصوفية في الرابع وجماعة من علماء الاصول في الخامس وعلى
تقدير نظريتها كلا او بعضا يلزم الافحام ايضا اذ للمكلف ان يقول لا انظر حتى يجب ولا
يجب حتى انظر لا يقال لا توقف للنظر على وجوبه فيفسد قوله لا انظر حتى يجب لانا نقول المراد
انه لا يمكن الزامه النظر على التقدير المذكور وهو كاف في لزوم الافحام والجواب من وجوه
الاول ان المقدمات المذكورة ما عدا وجوب المعرفة وان وقع فيها النزاع الا انها
ضرورية عند من لم يسبق الى ذهنه الشبهات الموردة فيها واصل الدعوى وان توقفت على
ملاحظة هذه المقدمات الا انها بالنسبة اليها بمثابة القضايا التي قياساتها معها
حيث يكفي ملاحظتها في الانتقال اليها فهي ايضا في حكم البديهي واما المعرفة فلا يتوقف
وجوب النظر على ثبوت وجوبها بل على احتمال وجوبها على وجه يحصل معه خوف الضرر كما
لو اخبار من يحصل الخوف بخبره فيجب دفعه بالنظر بالضرورة فان ضرر الاضرار مع عدم ثبوت
التكليف فلا خوف قلنا لا يتم ذلك ايضا من جهة العقل في مثل ذلك بوجوب الفحص فان

ام

اصل البراءة انما يعتبر عند العقل بعد البحث المعتبر وعدم الوقوف على المعارض الثاني ان وقع
الافحام على طريقة العدلية لا يتوقف على اثبات المقدمات المذكورة بل على احتمال ثبوتها على
وجه يتحقق معه خوف الضرر كما مر في المعرفة فيجب النظر دفعا لخوف الضرر ووجوب دفع خوف الضرر
لا سيما اذا كان ضررا بعيدا ضروري حتى ان ذلك مودع في طباع الحيوانات ولهذا تراها تتحرز
عن موارد خوفها الثالث ان مخالفة السمنية في كون النظر مفيدا للعلم مباهتة في الضروريات اذ
لا يشك الانسان البالغ رتبة التكليف عن تحصيل بعض العلوم بالنظر فيعلم بملاحظة ذلك
امكانه علما ضروريا مع انه يكفي في الالزام العلم بالنظر احتمال كونه مفيدا للعلم ولا يلزم العلم
بذلك ولهذا لا يقبل اعتذار العبد التارك المأمور به باحتمال عدم كونه ممكنا منه وبهذا
يظهر الجواب عن مخالفة المهندسين ايضا وقد عرفت ان وجوب النظر لا يتوقف على ثبوت وجوب
المعرفة بل على احتماله ومخالفة من يعتد بمقالته من الصوفية ليست في اصل توقف العلم على النظر بل
في انحصار الطريق فيه لانهم يدعون امكان العلم بطريق الكشف ايضا فلو صح ذلك فغايته ما
يترتب عليه ان يلزمهم الرسول بتحصيل العلم بصدقه باحد الطريقين منه ومن النظر ولا يلزم على
تقديره الافحام من ان الطريق الكشف على تقدير امكانه ليس سريع الحصول لتوقفه على مراقبة
ورياضات شديدة في ازمنة متطاولة ووجوب المعرفة المعلوم او المحتمل فوري فيتعين
الطريق الاخر فكون وجوب المقدمة نظريا على تقدير تسليمه لا يتحقق الافحام اذ يكفي في دفعه
كون النظر مما لا بد منه عقلا في الوصول الى الواجب لاتفاق القائلين بوجوب المقدمة والمنكرين
له في ان ترك المقدمة لا يصلح عذرا في ترك الواجب المتوقف عليها والضرورة ايضا قاضية بذلك
ومع ذلك لا يتوقف دفع الافحام على ثبوت وجوب المقدمة اذ يكفي في الزامهم بالنظر انه مما لا بد
منه في الاتيان بالواجب واعترض ثانيا بمنع توقف الوجوب على النظر نظرا الى ثبوته عندنا
بالشرع نظر او لم ينظر فلا يتم قوله ولا يجب حتى انظر نعم لو لم يلزم منه تكليف الغافل لانه
يفهم التكليف وان لم يصدق به وانت خبير بان هذا الكلام على تقدير صحته انما يجري اذا
ارادوا بقولهم لا يجب حتى ننظر انه لا يجب علينا النظر واقعا حتى ننظر واما اذا ارادوا
انه لا يجب النظر عندنا اي لا يثبت وجوبه عندنا حتى ننظر انه يجب علينا النظر واقعا

حتى ينظر لما توجه منهم الافحام ولا قطع على الرسل سبيل الالزام لا لزامهم اياه بما لا سبيل له معه الى الارشاد
والهداية فيعجز عن القيام بوظائف الرسالة لقطعهم طريق المحاجة عليه غير ان يكونوا سالكين مسلك الاعتساف
او غافلين عن طريق الانصاف ولا يجري في ذلك انه يجب عليهم النظر وافعل مع ان القول بوجوب النظر حكي
لما دل عليه الكتاب والسنة من انه لا تكليف الا بعد قيام البينة اذ بعد تمسكهم بهذه المقالة لا يجب
عليهم وجوب النظر فكيف يثبت عليهم واما على طريقة اصحابنا حيث يقولون بوجوب النظر عقلا
دفعا لخوف الضرر فالبينة العقلية قائمة في حقهم وهي كافية في لزوم الحجة عليهم وتعلق التكليف
بمثل هذا الجاهل المجوز لثبوت التكليف في حقه جائز عندنا عقلا ولهذا نقول باستحقاقه
العقاب عقلا اذا قصر في النظر كيف لا ومنشأ خوف العقل بترك النظر انما هو حكمه باستحقاق
العقوبة على تقدير التقصير وصدق الدعوى نعم لو جزم ببراءته والحال هذه لشبهة كان محذورا
الا ان الفرض بعيد عادة وبالجملة فمن جوز ثبوت شرع بعد وجوب ثبوت تكاليف فيه ولم يجزم ببراءة
الذمة منه عند صاحب الشرع بترك الفحص فترك الفحص استحق العقوبة على تركها وترك
التكاليف الثابتة فيها وان لم يعلم شيئا منها وكان بمثابة العالم التارك فيها لها فان [illegible]
التكليف على مثل هذا الجاهل مما لا يمنعه العقل وانما يمنع من توجههما على الجاهل الغافل او المعتقد
عدم ثبوت التكليف في حقه حال الجهل سواء كان عن شبهة كما في الفرض المذكور وان انتفى عن دليل
كما في حقنا بالنسبة الى بعض الموضوعات والاحكام الرابع انهما لو لم يكونا بالعقل لزم جواز ظهور
المعجزة على يد الكاذب والتالي باطل اما الملازمة فلان حكم العقل بعدم جواز ذلك ليس الا لكون
فعلها معه تصديقا للمدعي ولان تصديق الكاذب قبيح فيمتنع صدوره منه مع كمال علمه وحكمته وغناه
فاذا فتح باطل القبح ثبت جوازه اذ لا دليل عليه غيره لا يقال يكفي في الامتناع منعه في الشرع لانا نقول
نقول بعد المنع من كفاية ذلك انه يتوقف على ثبوت الشرع به دوريا واما بطلان التالي فلانه يفضي
الى سد باب اثبات النبوة للانبياء لانحصار طريق معرفة صدق مدعيها بالمعجزة على امتناع ظهورها على
يد الكاذب كما قررنا واما ما يقال من انه لا يلزم من جوازه عقلا وقوعه لانا نقطع بخلافه حيث
قضاء العادة به فمنع التعادل مباهتة وعنادا دعوى جريان العادة في ذلك بحيث يوجب القطع
مما لا يصدر عمن له ادنى تمييز ومسكة لانا ان اريد العادة في المعجزة فالاشكال المذكور

في

ممتنع على جميع مواردها فلانه ما من معجزة يثبت جريانها على يد صادق اصلا فضلا عن
ثبوتها تكررا بحيث يجب العادة المفيدة للعلم وان اريد بها العادة في غيرها فتاثيرها
فيها على وجه لا يبتني على قاعدة التحسين والتقبيح غير معقول الخامس انهما لو لم يكونا با
العقل لزم ارتفاع الوثوق بالمعاد بل وبسائر مواعيده تعالى والتالي باطل اما الملازمة
فلان الاعتماد في ذلك انما هو على اخباره تعالى واخبار رسله فاذا بطل قاعدة التحسين والتقبيح
تطرق احتمال الكذب الى تلك الاخبار اذ لا مانع منه عند العقل سوى ما فيه من القبح الموجب
لتنزه العالم الغني عن ارتكابه فاذا ثبت عدم المانع جاز وقوعه عند العقل وهو المراد
بالتالي واما بطلانه فواضح للاجماع على كونه مرتابا في ذلك واما الاستناد في احالة
ذلك الى القبح الشرعي او المنع العادي فقد عرفت فساده انفا ويمكن تقرير هذا الدليل
بوجه آخر وهو انهما لو لم يكونا بالعقل لزم ان يكون التكليف بالايمان بصدقه تعالى وصدق
النبي تكليفا بالمحال والتالي باطل اما الملازمة فلانه لا سبيل لنا الى الاذعان بذلك
بعد الاغماض عن قاعدة التحسين والتقبيح فيكون مكلفين بالعلم بما لا سبيل لنا الى العلم
به وهو المراد بالتالي واما بطلانه فمعلوم بنص الكتاب والسنة بل باجماع الامة اذ
لا قائل بان التكليف بالايمان بذلك في نفسه تكليف بغير المقدور لا يقال هذا الاشكال
مشترك بين القول بنفي التحسين والتقبيح وبين القول بثبوتهما بالوجوه والاعتبار اذ
على هذا القول يجوز عند العقل ان يتحقق في الكذب مصلحة مرجحة لوقوعه رافعة
لقبحه فاذا تطرق هذا الاحتمال الى تلك الاخبار عاد الاشكال وربما امكن تاييده بما
ثبت عند اصحابنا الامامية من جواز التقية على الامام فانها لا تختص عندهم بالا
فعال بل تجري في الاقوال ايضا فاذا جاز ان يقول الامام عبارة كاشفة عن الواقع
خلاف ما هو عليه مراعاة لمصلحة التقية جاز مثله في حق النبي بل في حقه تعالى ايضا
فكيف يحصل الوثوق بتلك الاخبار ومن هنا ذهب بعض الزنادقة من المنتسبين الى
الاسلام الى ان الاخبار الواردة في الشريعة مما يتعلق بتعذيب الكفار والفساق
باسرها اخبار صورية غير مطابقة للواقع قصد بها مجرد التخويف لحفظ النظام

وتكميل الامام لانا نقول كما ان ضرورة العقل قاضية بقبح الكذب في نفسه كذلك قاضية بعدم زوال
هذه الصفة عنه بما يضطر الكاذب اليه حتى انه لو ترتب على الكذب جلب المنافع لم يخرج
بذلك عن قبحه العقلي ولهذا نرى ان الذي يرتكب الافادة الكاذبة لمجرد استجلاب المنافع لنفسه
او لغيره مما فيه الحظ عند العقلاء مذموما لديهم بل ازراه ولا يعذرونه عندهم لتوقف استجلابه
لتلك المنافع عليه ومثل الحال في ارتكاب سائر القبائح العقلية فاذا ثبت ان الجهة الرافعة
لقبح الكذب تنحصر بالضرورة في الاضطرار اليه امتنع وقوعه منه تعالى لامتناع تحقق الاضطرار
بالنسبة اليه لانه على كل شيء قدير ولا يعجزه شيء في الارض ولا في السماء ومن ههنا ظهر امتناع
الكذب على الانبياء ولو من باب التقية فان جاز تحقق الاضطرار الرافع لقبح الكذب في
حقهم وذلك لدلالة المعجزة على تصديقهم في جميع ما هم فيما يبلغونه ويخبرون به ولا ريب
في قبح تصديق الكاذب الا مع الاضطرار اليه لا يخفى معنى الكذب وقد عرفت امتناع الا
ضطرار عليه تعالى على انه لو جاز التقية على الانبياء لزال فائدة بعثتهم وهو مناف لحكمة
الباعث عليه واما الامام فليس الحال فيه كذلك والفرق ان النبوة منصوب بقاعدة
اللطف لاظهار الحق وابطال الباطل واتمام الحجة وقطع المعاذير على من امن بها الغير
ومن كفر بها سواء امن شره او لم يامن واما الامام فهو وان كان قائما مقام الرسول
في كونه الرئيس العام الواجب اتباعه على سائر الانام الا ان منصبه منصب العلماء الحاملين
لاحكام الشريعة واسرارها الامرين بالمعروف والناهين عن المنكر عند التمكن وامن
الضرر فاذا اضطروا الى التقية في الكلام جاز لهم ذلك بطريق التورية والرخصة ذلك ان
الحجة قد تمت ولزمت على الانام ببيان الرسول عليه وآله السلام حتى بالتنبيه الى وجوب
معرفة الامام ومعرفة الاحكام واتباعه فشأنه بعد الرسول انما هو ازالة الجهل ببيان ما
يحتاج اليه من تفاصيل المعارف والاحكام مع امن الضرر ولا ريب ان هذا اللطف اخص
لا يغني عنه اللطف الثابت عند التحقيق هذا الكمال لذلك اللطف وانما لذلك النعمة
كما قال جل شانه اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فان هذه الاية نزلت
على النبي ص يوم غدير خم بعد عقد الخلافة والولاية لعلي ع كما اتفقت عليه روايات

الخاص

الخاص ونطق به بعض روايات العامة السادس الايات والاخبار الدالة بالصراحة او بالفحوى على
ثبوت التحسين والتقبيح العقليين فالايات كقوله تعالى افنجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات
كالمفسدين في الارض وكقوله جل شانه هل جزاء الاحسان الا الاحسان وامثال ذلك كقوله
تبارك اسمه يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر وكقوله عز شانه قل ان الله لا يامر بالفحشاء
وكقوله جل ذكره ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر
والبغي وكقوله عز من قائل انما حرم ربي الفواحش الاية الى غير ذلك وحمل المعروف والمنكر
والفحشاء على ما كان شرعيا او ما يشتمل على المصلحة والمفسدة او على صفة كمال او نقص تكلف
واضح واما الاخبار الدالة على ذلك فهي اكثر من ان تحصى بحجة الخصم وجوه الاول انهما لو كانا
بالعقل لزم قيام المعنى بالمعنى والتالي باطل واما الملازمة فلان حسن الفعل صفة وجودية لما
انه صفة فلانه زائد على مفهومه ضرورة انه لا يلزم من تعقل الفعل بالكنه تعقله واما
انه وجودي فلان نقيضه وهو لا حسن سلب بدليل انه لا يقتضي محلا موجودا والا لم يصدق
على المعدوم فيكون الحسن وجوديا والا لارتفع النقيضان فاذا ثبت كونه صفة وجودية
ثبت كونه معنى لانه معناه يتصف بالفعل حيث يقال انه حسن ولا يصح وصف الشيء
بمعنى يقوم بغيره فاذا ثبت قيامه بالفعل وهو ايضا معنى لزم قيام المعنى بالمعنى وهو
المذكور بالتالي واما بطلانه فلانه يلزم ان يكون الوصف لمحل الفعل دون التبعية لقرب التحيز
وهو معنى القيام فلا يكون قيامه بالفعل والجواب اما اولا فبالنقض بالحسن والقبح الشرعيين
فانه لا نزاع في اتصاف الفعل بهما كما مر مع جريان الاشكال المذكور فيه وكذا اتصافه بغيرها
من الصفات التي لا مجال لانكار اتصافه بها ذاتية كانت كالامكان اولا كالمطلوبية والمنقوضية
وموافقة المصلحة ومخالفتها والكمال والنقص وغير ذلك واما ثانيا فبالحل وهو ان الصفة
قد تكون وجودية متحققة في موصوفها وقد تكون اعتبارية منتزعة عنه وقد تقرر في
محله ان نقيض كل شيء رفعه فنقائض الصفات الوجودية عبارة عن رفع وجودها عن الموصوف
ونقائض الصفات الاعتبارية عبارة عن رفع كون موصوفها منشأ لانتزاعها ونقول

نقيض الحسن ليس سلب وجود الحسن بل سلب كون الفعل منشأ لانتزاعه فلا يلزم من كونه
عدميا كون الحسن صفة وجودية حتى يلزم من قيامه بالفعل قيام المعنى بالمعنى ويعبر عنها
بالصفات الوجودية ومنها ما لا وجود له في ظرف الاتصاف وإنما في الخارج أو في الذهن أمر
ما يصح انتزاعه عنه كالإمكان والوحدة والكثرة ويعبر عنها بالصفات الاعتبارية
وقد يعبر عنها بالصفات الثبوتية وقد يسمى ذلك أيضا ضربا من الوجود توسعا بل ضرب
التي تكون من النوع الأول يعتبر في اتصاف الموضوع بها وجودها له في ظرف الاتصاف
ونقايضها عبارة عن رفع وجودها له فيه والصفات التي من القسم الثاني لا يعتبر في اتصاف
الموضوع بها وجودها في ظرف الاتصاف بل يعتبر كونه فيه بحيث ينتزع منه تلك الصفات ونقايضها
عبارة عن رفع كون الموضوع منشأ لانتزاعها ولا ريب أن الحسن والقبح من هذا النوع دون
النوع السابق مع أنه يكفينا في المقام احتمال ذلك فإنه لا يلزم من كون الاحسن عدميا
أن يكون نقيضه وهو الحسن وجوديا ما لم يثبت كونه سلبا لوجود الحسن وهو يتوقف على
إثبات كون الحسن وجوديا مع إثبات كونه وجوديا بأن نقيضه سلب وجوده دور وأما
اتصاف شيء في الخارج لامتناع تحقق الصفة بكلا نوعيها بدون تحقق الموصوف في
ظرف الاتصاف وتحصيل الاتصاف في ذلك ونظائره خارجيا باعتبار كونه في الخارج بحيث
ينتزع منه عدم الفعل المنتزع منه صفة الاحسن وله وجه ثم أقول إن أراد القيام
بالتبعية في التحيز أن القيام قد يطلق على هذا المعنى نعم لكن يمنع كون القيام في محل
البحث بهذا المعنى بل بمعنى آخر كالاختصاص الناعت وإن أراد وأخص معنى القيام فنمنعه
فإن ادعى ذلك بالنسبة إلى الصفات الوجودية خاصة وبعد الإغماض عما يرد عليه
من النقض بالصفات الوجودية اللاحقة المجردات لا ينافي المقصود إذ قد بينا أن الحسن
والقبح العقليين ليسا من الصفات الوجودية بل الاعتبارية فلا يكون قيامهما من قبيل
القيام بمعنى التبعية في التحيز بل بمعنى آخر وإن ادعى ذلك بالنسبة إلى مطلق الصفات

تقوم

فيتوجه المنع عليه حينئذ لأن الصفة إذا كانت اعتبارية كان قيامها بموصوفها عبارة عن كونه
بحيث يصح انتزاعها منه لا غير وهذا إنما يتأتى في الجوهر والعرض على أنه يلزم على هذا
التقدير استدراك بعض مقدمات الدليل إذ لا حاجة حينئذ إلى إثبات كون الحسن والقبح وجوديين
بل على تقدير كونهما اعتباريين يلزم أن يكون الوصف لمحل الفعل ولا يصح وصف الشيء بمعنى
لا يقوم به على ما مر تحقيقه في مسألة المشتق ثم لو سلم أنهما اعتباريين يلزم أن يكون
الوصف لمحل الفعل ولا يصح وصف الشيء بمعنى لا يقوم به على ما مر تحقيقه في مسألة
المشتق ثم لو سلم أنهما اعتباريين يلزم أن يكون الوصف لمحل الفعل وجوديا وإن كان القيام
عبارة عن التبعية في التحيز خاصة فبطلان التالي ممنوع لأن التابع في التحيز إما أن يكون تابعا في
التحيز أصلي أو تبعي والتحيزان متغايران ولو بحسب الاعتبار فيصح قيام المعنى بالمعنى ولا يلزم
منه قيامه بمحل المعنى لأن العبرة في القيام المصحح لصدق الوصف بالتبعية الابتدائية وهي لا
حقة للمعنى بالنسبة إلى المعنى لا لمحله واعلم أن بعضهم زعم أن هذه الحجة على تقدير صحتها لا
تنهض على الجبائية لخصمها بغيرهم لأن الحسن مثلا عند الجبائي من الصفات الذاتية جاز أن
لا يكون وجوديا بل يكون معنى وفيه نظر لأن الدليل المذكور يثبت كونه وجوديا على تقدير
اتصاف الفعل به فيثبت به كونه معنى على ما عرفت بل قد عرفت أنه يجري على تقديرها
أيضا لكن على تقدير تخصيصها بالقول بالذاتية لا يتم النقض إلا بالصفات الذاتية
كالإمكان الثاني لو حسن الفعل أو قبح لغير الشرع لزم أن لا يكون الباري مختارا في تشريع
الأحكام والتالي باطل اتفاقا أما الملازمة فلأن الحكم بالمرجوح قبيح فيمتنع صدوره منه
فلا يكون مختارا فيه وهو المذكور في التالي وأما بطلانه فموضع وفاق والجواب منع الملازمة
فإن امتناع صدور الفعل لتحقق الصارف لا يقدح في ثبوت الاختيار فيه فإن الممتنع بالاختيار
لا ينافي الاختيار كالواجب وسيأتي لهذا مزيد بيان الثالث لو حسن الفعل أو قبح لغير
الطلب لم يكن تعلق الطلب لم يكن تعلق الطلب به لذاته أي لذات الطلب والتالي باطل أما
الملازمة فلتوقف تعلقه حينئذ على حصول غيره أما يتوقف ثبوته للشيء على حصول غيره لا يكون
له لذاته وأما بطلان التالي فلأن تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلي لأنه صفة ذات

اضافة لا يعقل الا مضافا الى مطلوب فمتى حصل طلب تعلق بالمط بنفسه ولا يتوقف على
غيره هذا اظهر الوجوه التي ذكروها في تقرير هذه الحجة والجواب اما اولا بالنقض بالطلب
الصادر منهما فانه لو صح ما ذكر لزم ان لا يتوقف على ملاحظة غير المط من المصالح التي تراعى
في الفعل بعين ما مر من انه صفة ذات اضافة لا يستدعي امرا غير المط والثاني بطريق
واما ثانيا فبالحل وهو ان استغناء الامر الاضافي في التعلق بعد الوجود عن العلة لا
يستلزم استغناءه في وجوده عنها واللازم على القول بالتحسين والتقبيح توقف وجود
الطلب في الخارج على تحقق الجهة المرجحة لا انه يوجد ويتوقف تعلقه بالمطلوب على
تحققها وهو واضح مع ان هذا الاشكال مما لا يندفع له على ما ذهب اليه الاشاعرة من
قدم الطلب وحدوث تعلقه بالمكلفين بان اضافة الطلب الى المكلف على حد اضافته
الى الفعل المطلوب فيلزم الفساد المذكور الرابع ان فعل العبد غير صادر عنه باختياره فلا
يتصف بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه اتفاقا اما عند المنكرين لهما فواضح واما عند القائلين
بثبوتهما فلانهما عندهم من صفات الافعال الاختيارية لا غير والدليل على انه غير صادر
عنه باختياره امران الاول ان الفعل الصادر من المكلف لا يخ اما يكون لازم الصدور عنه
اولا فان كان الاول لزم ان لا يكون مختارا فيه لان لزوم الصدور ينافي الاختيار وان كان جائزا
صدوره وعدمه وح فان قلنا بانه يفتقر الى مرجح سواء كان من الفاعل او غيره فمع المرجح
يعود التقسيم الى انه اما ان يكون لازم الصدور عنه فلا يكون مختارا فيه او يكون جائز الوجود
وعدمه فيفتقر الى مرجح اخر وح فاما ان ينتهي الى مرجح يكون معه لازم الصدور فلا يكون معه
اختياريا او يتسلسل وان قلنا بانه لا يفتقر الى مرجح بل يصدر عن الفاعل تارة ولا يصدر عنه
اخرى مع تساوي الحالين من غير مدخلية الامر الزايد كان اتفاقيا فلا يكون مختارا فيه ايضا
لانه يصدر عن الفاعل من غير قصد ولا تعلق ارادة وقدرة لا يقال هنا قسم اخر وهو ان يصدر
الفعل من الفاعل على وجه لا يكون معه لازم الصدور بل راجح الصدور او يفتقر الى مرجح يكون
معه كذلك لانا نقول هذا الاستدلال مبني على بطلان الاولوية وبيانه موكول الى محله لكن
كان الاولى ان لا يتعرض لذكر الاتفاقي ايضا بل يبني الاستدلال على بطلانه وبطلانها

الى محله

الى محله وكانهم تعرضوا له نظرا الى ان الدليل يتم على تقدير صحته ايضا كما يظهر من بيانهم وفيه
بحث لانهم انما ارادوا بكون الفعل على التقدير المذكور اتفاقيا انه يحصل من دون استناد
الى الفاعل مع ما فرعوا عليه من لزوم كون الفاعل غير مختار فيه لكن يمنع منه على التقدير المذكور
يلزم الاتفاق بهذا المعنى وان ارادوا ان الفعل على تقدير حصوله يستند الى الفاعل لكون
اليه ليس بحيث يمتنع فيه الانفكاك بل قد يتحقق من الفاعل العلل المقتضية من الدواعي والارادة
وغير ذلك ويصدر منه الفعل واخرى يتحقق منه تلك العلل ولا يصدر منه الفعل من غير
تحقق في احد الحالين امر زايد ح لا نم ان الفعل يكون صادرا عنه من غير قصد وقدرة بل
اللازم ح ان يكون صادرا عنه على تقدير صدوره بواسطة القصد والقدرة غاية الامر
ان لا يكون تاثيرهما بالوجوب او بالاولوية بل بالاتفاق فظهر ان الدليل لا يتم الا بالبناء
على بطلان الاتفاق ايضا ووجه واضح هو استلزامه للترجيح بلا مرجح وامتناعه ضروري
ثم على تقدير البناء على بطلان الاولوية والاتفاق يمكن تقرير الدليل بوجه اخصر وهو ان
الفعل ان وجب صدوره عن الفاعل فلا اختيار له فيه والا كان ممتنعا والى هذا يرجع ما تقرر في محله
من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد الثاني انه تع علم بافعال العباد قبل وقوعها فيمتنع وقوع خلاف ما
علم منهم والا لانقلب علمه تع جهلا وهو محال وحرره فخر الرازي في اربعينه ببيان اخر صحيح تحصيله
لانه كما ان بين وقوع كل من الفعل والترك من الفاعل في وقت واحد ووقوع الاخر منه منافاة ما
ذاتية لامتناع الجمع بينهما كذلك بين العلم باحدهما ووقوع الاخر منافاة ذاتية اذ المطابقة للواقع
معتبرة في ذات العلم فاذا فرض علمه تع باحدهما تحقق المنافي الذاتي لوقوع الاخر فيمتنع القدرة
عليه اذ لا يتم القدرة على الشيء مع تحقق المنافي الذاتي الذي لا سبيل الى دفعه وله تحرير بيان
ثالث وهو ان قدرة العبد على خلاف ما علمه تع في معنى القدرة على جعل علمه لانه لازم للقدرة
على خلاف ما علمه تع والقدرة على الملزوم قدرة على لوازمه كالقدرة على ايجاد الاربعة فانها
قدرة على ايجاد الزوجية ومن الواضح ان لا قدرة للعباد على اللازم لانه محال فلا قدرة
لهم على الملزوم ايضا فاذا انتفى قدرة العبد على غير ما علمه تع كان قدرته على ما علمه تع
اضطرارا لا قدرة واعلم ان للناس في الافعال الاختيارية الصادرة من العباد اعني ما هو يمكن

عندنا مذاهب خمسة الاول ما حكي عن جهم بن صفوان واتباعه وهو انها صادرة عن الله تعالى
من غير استناد الى قدرة العباد اصلاً ولا مجامعة لها وانهم لا يستحقون عليها مدحاً ولا ذماً
وانه لا فرق بين حركة الصاعد على السلم والساقط عنه ولا بين حركة المختار وحركة المرتعش وهذا
غلو في الجبر الثاني ما ذهب اليه الاشاعرة وهو انها صادرة عنه تعالى من غير استناد الى قدرة
العباد الا انها مجامعة لقدرة فيهم غير مؤثرة فيها بالفعل لكنها كانت تؤثر لو لم يؤثر قدرة
الله التي هي اقوى منها وبهذا الاعتبار جعلوها مكسوبة بان للعباد الا انها مجامعة لقدرة لهم
كاسبة وزعموا انهم لا يستحقون عليها مدحاً ولا ذماً ولا على هذا فيحصل دعويهم في المقام الى
الامرين الاول نفي استحقاق العباد المدح والذم على افعالهم عند العقل الثاني نفي تاثير قدرتهم
فيها ولا تلازم بين المقامين لامكان القول باستحقاقهم المدح والذم عليها عند العقل ونفي
تاثير قدرتهم فيها كاستحقاق اللؤلؤ المدح عقلاً على صفائها وبهائها والعذرة الذم على
خباثتها وقذارتها والقول بتاثير قدرتهم فيها ونفي استحقاقهم المدح والذم عليها عند العقل
وقد التزمت الاشاعرة ذلك بالنسبة الى افعاله تعالى والنزاع الذي عقدت هذه المسئلة لبيانه
هو المقام الاول وادلتهم المتقدمة لو تمت لدلت على اثبات مقالتهم فيه والمقدمات المذكورة في
هذا الدليل لو تمت لدلت على اثبات دعويهم في المقام الثاني ومنه يظهر سقوط تمسكهم بهذا الدليل
على المقام الاول لبطلان ما ادعوه من الاتفاق على عدم استحقاق المدح والذم عقلاً على الافعال
الاضطرارية ح فما المانع من التزامه ذلك بالنسبة الى الافعال الاضطرارية التي تكون كذلك كما
التزم به ابو الحسن واتباعه كما سياتي الثالث ما نقل عن ابي الحسين البصري من المعتزلة واتباعه
وهو ان افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم وواجبة بالنسبة الى المبادي التي هي فعله تعالى
فيهم من القدرة والداعي الذي هو عين الارادة عندهم فهي واجبة الصدور منهم بالوجوب السابق
وانهم يستحقون عليها المدح والذم عقلاً وهذا في الحقيقة يرجع الى القول بالجبر ان فسر الارادة
بالعزم كما ياتي لان العبد متى كان مجبوراً على الارادة كان مجبوراً على الفعل مع انه يعتبر في القادر
ان يكون له ارادة الفعل والترك الرابع ما ذهب اليه اصحابنا الامامية وهو ان افعال العباد
الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم من غير ان تكون واجبة الصدور منهم بالوجوب السابق

اعني

اعني الوجوب بالنسبة الى المبادي التي هي فعله تعالى في العبد وكانهم يريدون بانها ليست واجبة الصدور
عنهم بدون توسط اختيارهم فلا ينافي وجوبها بواسطة اختيارهم فلا ينافي وجوبها بواسطة
اختيارهم كما ياتي تحقيقه وان قدرتهم على افعالهم بالاستقلال وانهم يستحقون عليها المدح
والذم الخامس ما نقل عن اكثر المعتزلة وهو ان افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم
واختيارهم بدون وجوب سابق وانهم يستحقون عليها المدح والذم وانهم مستقلون بالقدرة
عليها بمعنى انهم ان شاؤوا فعلوا سواء شاء الله تعالى ذلك او شاء عدم وقوعه ولم يشئه
جازماً وهذا هو القول بالتفويض وحيث انبسط المقال في هذه الاقوال الخارج عما يقتضيه
الحال فلنعطف عنان القلم الى الجواب عن الشبهتين المذكورتين على وجه يتضح به القول المختار
وبطلان ما عداه فنقول اما الجواب عن الوجه الاول فمن وجوه الاول ان هذه شبهة في مقابلة
الضرورة فانا نجد الفرق بالضرورة بين حركة المختار وحركة المرتعش ولا يلتفت الى شبهة اذا صادمت
الضرورة وهذا البيان لا يبرء مما ينبغي لان العلم الضروري بالفرق لا يقتضي ان يكون حركة المختار
مستندة الى الاختيار فان مقارنة القدرة والعلم والارادة للاول دون الثاني والعلم كاف
في الفرق نعم يتم ذلك رداً على المذهب الاول من مذاهب الجبرية والاولى ان يقرر بشهادة ضرورة
الوجدان بان من الافعال ما نتمكن من الاتيان بها وتركها وتستند كل منهما الى قدرتنا و
ارادتنا ولا نعني بالاختيار الا ذلك ولا يصغى الى الشبهة المذكورة وان قصر العجز عن حلها
فان قيل كل شبهة يعجز عن حلها فاما ان ترجع مقدماتها الى الضرورة او لا فان كان الثاني
فلا عجز عن الحل بالنظر في المنع لاحد المقدمات التي لا تؤول الى الضرورة وان كان الاول فلا وجه لترك
الالتفات اليها بمجرد وقوعها في مقابلة الضرورة اذ يكون التصادم بين الضروريين
اجيب بان المعتبر في توجه الشبهة ان يرجع مقدماتها الى الضرورة اذ ما لم يحط في
نفسها الا بالنظر الى الفارق من الضروري ولا خفاء في ان مراتب الضرورة مختلفة في الوضوح شدة
وضعفاً بالتجربة فمعارضة ضروري بمثله لا يوجب نقصان القدح الى كل منهما اذ قد يكون احدهما
في الوضوح والبداهة بمكان يقدح في بداهة الاخر ولا يقدح الاخر
في بداهته كما في المقام لكن لا يكون الدفع بمثل ذلك حلاً للشبهة حتى ينافي فرض العجز عنه
اذ لا يمكن توجيه المنع الى شيء من مقدماتها بالخصوص الثاني ان الافعال لو كانت اضطرارية

لبطل التكليف والحث والردع والوعد والوعيد والانكار والانذار والتوبيخ ونحو ذلك مما اشتمل
عليه الكتاب والسنة لقضاء الضرورة العقل والعادة بقبح هذه الامور بالنسبة الى
المضطر وباستحالة وقوعه من العالم الحكيم وليت شعري هل يجوز من له ادنى شائبة من العقل
ان يقول المولى لعبده لا تقع في الماء ثم انه يلقيه فيه ويقول لم ابتليت وقعت فيه
ويعاقبه على ذلك فكيف جوز هؤلاء الملاحدة ان يخلق الله الكفر في عباده ثم يقول لهم كيف
تكفرون بالله ويقول لهم افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ويقول وعد الله الكفار
نار جهنم وان يجبرهم على عدم الايمان ثم يقول فما لهم لا يؤمنون ويجبرهم على الاعراض
ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين وكيف يجوز على العدل اللطيف الخبير ان يكلف العباد
بالايمان وسائر التكاليف المقررة الشرعية ويواعدهم ان يعاقبهم على مخالفتها بانواع
العقوبات الشديدة ومع ذلك يجبرهم على الكفر والمخالفة ولا يمكنهم من الايمان والطاعة
ليت شعري كيف نسبوا افعال العباد باسرها الى الحكيم الكامل العلم وادعوا انها صادرة
منه وانه الفاعل لها دون غيره مع ان فيها من القبائح الشنيعة ما لا يرضى احدهم ان تنسب
اليه فضلا عن غيرهم من ارباب العقول تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولعمري انهم
ليقولون منكرا من القول وزورا ولقد جاؤوا في مقالتهم هذه شيئا ادا تكاد السموات
يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا واعتذار بعضهم في دفع منافاته للتكليف
بان وجود الاختيار كاف في جواز التكليف وما يترتب عليه وان لم يكن مؤثرا مردود عليه بان
الاختيار الغير المؤثر مما لا يصلح ان يكون منشأ للذم والعقاب بالضرورة والمثال الذي
ذكرناه من ايقاع العبد في الماء مجامع الاختيار الغير المؤثر ومع ذلك فالضرورة قاضية
بقبح ذمه وعقابه الثالث النقض بافعاله تعالى فانه مختار في فعله بالاتفاق مع ان الشبهة
المذكورة جارية فيه لانه اما ان يكون فعله تعالى لازم الصدور عنه او لا الاول ما مر وايضا
ما يقرر من ان فعله تعالى فانه مختار في فعله بالاتفاق لمرجح ارادته وهي وان كانت ممكنة
الا انها قديمة لا تحتاج الى آخر لان علة الحاجة هي الحدوث فقد فرع اما اولا فبان علة الحاجة
عندنا هو الحق المحقق في محله هي الامكان ضرورة ان الشيء اذا كان في حد ذاته متساوي

الوجود

الوجود والعدم احتاج في اتصافه بكل منهما الى علة ومن نظر ان وجود الممكن وعدمه حادثان
ذاتيان كما ان الوجود الواجب وعدم الممتنع قد يجيان ذاتيان واما ثانيا فبان الارادة على
تقدير قدمها ان كانت بحيث لا يتوقف في التاثير على تعلق حادث لزم قدم المراد والا عاد
الاشكال وقد يتفصى عن هذا بان الارادة تعلقت في الازل بوجود زيد مثلا في زمن معين فيكون
وجوده في ذلك الزمان بنفس ذلك التعلق القديم من غير توقف على امر آخر ورد بانه ان كان
هذا التعلق علة تامة لزم ان يكون الحادث في هذا الزمان موجودا في الازل وان توقف على حضور
هذا الزمان فلا يكون نفس التعلق كافيا في وجود الحادث وهو خلف وهذا الرد محل نظر واما
ثالثا فبان النقض بتعلق الارادة القديمة بان كان لازم الصدور عن الذات لزم الاضطرار
ولا احتاج الى مرجح آخر فيتسلسل او يلزم الاضطرار واعلم ان تقدمه تعالى على جميع مصنوعاته
تقدم بالعلية ولكن تقدما بالزمان لامتناع احاطة الزمان به تعالى فلنسبة الخلق الاطلاقية
كان نسبة خلق الكثير اليه كنسبة خلق الواحد اليه فالجل شانه ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس
واحدة فالترتيب الزماني انما هو بين الموجودات الزمانية مقيسا بعضها الى بعض لقد
عسر فهم هذا المعنى على الافهام القاصرة المقصورة على ادراك الامور الزمانية فصدر
منهم مقالات فاسدة ناشئة عن قصور النظر عن ادراك المجرد عن الزمان كتمسك بعض
الحكماء على قدم العالم بان علة وجوده ان كانت تامة في الازل لزم القدم وان كانت ناقصة
متوقفة على حدوث امر فيما لا يزال ننقل الكلام اليه فيلزم القدم او
التسلسل وكجواب بعض المتكلمين عنه بانه يجوز ان يكون الحكمة مقتضية لايجاد العالم في وقت
معين ومرجعهما الى العلم بالاصلح وكتمسك بعضهم على نفي علمه تعالى بالجزئيات بانها تتغير
ويمتنع التغير في علمه تعالى الى غير ذلك ووجه فساد الاولين انه لم يكن قبل خلقه تعالى للزمان
زمان ولا وقت فلا معنى للسؤال عن سبب تاخر العالم في وقت الى وقت ولا الجواب بامكان
قضاء المصلحة بالتاخير كما انه لا معنى للسؤال عن علة خلق الافلاك عما فيها في هذا المكان
المخصوص دون غيره ولا الجواب بقضاء الحكمة بذلك اذ لا مكان قبل خلق المكان نعم يتجه السؤال
عن علة عدم خلق زمان قبل الزمان الاول بناء على عدم قدمه كما يتجه السؤال عن علة عدم

خلق زمان قبل الزمان الاول بناء على عدم قدمه كما يتجه السؤال عن علة عدم خلق فلك ماخوذ فوق
الافلاك الموجودة او خلق مكان فوق المكان الموجود ويتجه الجواب بمراعات الحكمة ووجه فساد
الاخير ان نسبة تغير اليه تع نسبة واحدة لا تقدم ولا تاخر لها بالنسبة اليه وانما التقدم و
التاخر متحقق بين تلك التغيرات فهو تعالى عالم بكل شيء في مرتبة لا تغير في علمه فعلمه بذات زيد
مثلا في مرتبة ذاته وبوجوده في مرتبة وجوده وبعدمه في مرتبة عدمه وبقيامه في مرتبة
قيامه وبجلوسه في مرتبة جلوسه وهكذا وان شئت مزيد توضيح لذلك فانظر الى علمك بالتغيرات
اللاحقة للحوادث الماضية فانك ترى ان علمك بها من حيث كونه علما بها غير متغير وانما ترى التغير
في المعلوم بحسب مراتبه اللاحقة له واما علمك في هذا اليوم بان زيدا مثلا يوجد غدا ثم زوال
علمك هذا الى علم حدوث علمك بانه موجود الان ثم زوال علمك هذا ايضا بعد ذلك وحدوث
علمك بانه كان قبل هذا موجودا فناش عن مقايسة وجود زيد الى ازمنة وجودك فترى وجود
زيد تارة متاخرا عن زمان وجودك الذي انت فيه ومرة مقارنا له واخرى متقدما عليه
فيلحقك بحسب كل زمن من الازمنة وجودك الثلثة علم مغاير لعلم الاخر وحيث انه تع لا يحيط
به الزمان لا يتصور بالنسبة اليه ماض ولا حال ولا مستقبل فيمتنع ذلك في حقه بل هو تع عالم
بتاخر وجود زيد عن بعض ازمنة وجودك وبمقارنته لبعض منها وبتاخره عن بعض آخر علما
ازليا ابديا لا يتغير والسر في ذلك كله ان وجوده تع ليس وجودا امتداديا ولا بقاؤه بامتداد
وجوده كما يتصور في الموجودات الزمانية بل اذا قلنا هو ازلي فمعناه ان وجوده غير مسبوق
بالعدم واذا قلنا ابدي فمعناه ان وجوده لا يلحقه عدم وقد يتوهم ان علمه تع بالاشياء
لو لا يحوجها فلا يعلمها الا حال وجودها وهو فاسد لاستلزامه بطلان قدرته تع
وحكمته لان الفاعل للشيء من غير علم لا يكون قادرا عليه ولا يعد حكيما ولاستلزامه استناد الجهل
اليه تع في مرتبة ذاته لتقدمها على فعله الذي يزعم هذا المتوهم انه علمه وان يكون علمه تع بالاشياء
زائدا على ذاته لحدوثه وقدمها فيلزم ان يكون محلا للحوادث بل الحق انه تع عالم بذاته بالحوادث
في مراتبها حيث لا حادث ولا مرتبة وبعبارة اخرى عالم بذاته بها قبل مراتبها وقد اشار
عليه السلام اليه بقوله عالم اذ لا معلوم وسميع اذ لا مسموع وبصير اذ لا مبصور علمه تع بها

بعينها

بعينها وبنقصها الا بوجهها وصورتها والا لزم جهله بعينها او حدوث علمه بها وكلا الامرين محال
واما ما دل من الايات على حدوث علمه تع ببعض الحوادث كقوله جل شانه لنعلم اي الحزبين احصى و
كقوله تبارك اسمه ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين فنقول اذا عرفت هذا تبين
عندك ان المراد به تع ليست مقارنته لان الزمان موجود فيها فهو متاخر بحسب الرتبة عنها فلا تكون
مخالطة بل فطر من ذلك بطلان الدفع الثاني مما ذكرنا واعلم ان الذي يقتضيه البراهين العقلية
ويستفاد من اخبار اهل العصمة عليهم السلام ان ارادته تع مخلوقة لا بمعنى المراد لانها عبارة
عن ايجاده واحداثه تع فانه تع لا يروي ولا يهم ولا يتفكر ومثلها المشية الا انها متقدمة
بحسب الرتبة على الارادة كما يستفاد من بعض الاخبار ويكون الفرق بينهما بالكلية والجزئية
وقد يطلق احدهما على ما يعم الاخر كما هو معناهما اللغوي فيترادفان وزعم بعض متاخري اصحابنا
ان المشية قديمة وانها عين الذات كسائر الصفات الذاتية وحمل ما ورد من الاخبار انها مخلوقة
كقوله عليه السلام خلق الله الاشياء بالمشية وخلق المشية بنفسها على مشية العباد وهو تكلف
واضح في بعض الاخبار تصريح بانها محدثة وليت شعري كيف يحملها على مشية العباد غير سديد
اذ لا يدعي وهم الى قدمها وفي بعض الاخبار انها غير العلم فعلا لا بانك تقول افعل كذا ان شاء الله
ولا تقول ان علم الله فلو كانت نفس الذات لكانت نفس العلم فلا ينبغي فرق بينهما الا بمجرد المفهوم
وهو لا يصلح فرقا الصحة القول الاول وبطلان الثاني نعم كونه تع بحيث يشاء ويريد الاصلح عين
الذات لانه بذاته كذلك الا ان اطلاق المشية والارادة على ذلك مجاز الرابع جواب الحل ويتاتى منه
من وجهين الاول انا نختار كون الفعل غير لازم الصدور من الفاعل ونمنع احتياجه الى المرجح
لجواز الترجيح من غير مرجح بدليل ان الهارب من السبع اذا صادف طريقين متساويين في نظره
في التخلص يختار احدهما ولا يتوقف حتى يحصل عنده مرجح لاحدهما وكذا الجائع اذا وجد رغيفين
متساويين فانه يتناول احدهما ولا يكف نفسه عنهما حتى يجد المرجح وكذا الظمآن اذا وجد قدحين من
ماء متساويين الى غير ذلك وهذا الوجه غير سديد اذ المحققون امتناع الترجيح من غير مرجح كما هو المعروف
الفطرة المستقيمة والوجه الثاني ان دفع الترجيح تارة وعدمه اخرى مع تساوي الحالين واقعا كما هو
يوجب ترجيح لترجيح بلا مرجح وهو ضروري البطلان واما التمثيل بالامثلة المذكورة ونظائرها

فقد نوقع بان فرض التساوي من كل وجه لا يوجب وقوعه في الخارج وان كان الحكم على تقديره حقا الا قوى
انا نقطع بانه لو وضع عمود على حد سيف بحيث يتساوى ثقله من الجانبين وقف عليه ولم
يمل الى جانب مع انا نرى بالتجربة ان الفرض لا يقع في الخارج وبالجملة ففرض التساوي في الامثلة
المذكورة لا يوجب وقوعه فان هناك مرجحات خفية مؤثرة في الترجيح حاصلة في نظر المرجح وان لم
ينتبه لها او لعلها كون التفاته حال الترجيح الى احدهما اولى لما يترتب عليه من الغاية المقصودة
اكثر ولا يلزمه من كون شيء مرجحا نفس الفاعل لكونه مرجحا وهنا ذكر بعض المحققين في باب النية
ان الداعي الى العمل قد يكون في الواقع محض الرياء ويعتقد العامل حال العمل انه محض القربة ثم يتبين
بعد تلطيف النظر واعمال التامل حقيقة الحال وقد يجاب بان الترجيح في امثال ذلك يستند الى
تاثير حركة الافلاك فان اريد ان حركتها تقتضي ترجيح احدهما من غير ان يتحقق مرجح في نظر الفاعل
فهذا التزام بمقالة الخصم وان اريد انه يرجح احدهما الا انه في نظره موافق لما يقتضيه حركتها اتفاقا
ضرورة انه في جوهر لا يطلع على ما يقتضيه ذلك حركتها ولعله يريد ان حركتها ولعله يريد ان حركتها
توجب حصول ميل قلبي ولو خفي الى احدهما فيرجح لاجله وعلى هذا فيمكن ان يجاب ايضا بجواز ان يكون
هناك مناسبة خفية لا نصل اليها عقولنا مرجحة لحصول ميل القلب الى احدهما فيرجح لاجله
ولا حاجة الى اسناده الى حركة الافلاك واعلم ان من قال بجواز الترجيح بلا مرجح ان قال بجوازه مع
علم المرجح في النظر وواقعا صح مقالته جوابا عن الشبهة المذكورة لكن يرد عليه ما مر من لزوم
وقوع الترجيح بلا مرجح في هذا الترجيح وجواز ان يكون هناك ما يقتضي وقوع هذا الترجيح
كحركة الافلاك فان فرض المساواة فيما لا يتعلق بالنظر ممنوع الوقوع اذ لا سبيل الى اثباته وان
قال بجوازه مع المرجح في النظر خاصة ولو كان هناك ما يقتضي وقوع هذا الترجيح سلم عن الا
شكال لكن مقالته لا تصلح جوابا عن الشبهة اذ لا ينافي ان يكون الفعل لازم الصدور مع
وجود ذلك المرجح فلا اثر للتجويز المذكور في الحل ويرد عليه على التقدير الاول ايضا ان مورد
الشبهة ليس صورة تساوي الفعل والترك في نظر الفاعل بل اعم من ذلك اذ لا يقول احد بثبوت
الاختيار في الصورة الاولى خاصة والبيان المذكور لو تم فانما يجري في دفع الشبهة عنها خاصة
فهو على تقدير تسليمها فاذن الوقوع الثاني وهو المعتمد انا نختار انه يحتاج الى مرجح لكن يمنع كونه
معه لازم الصدور من الفاعل ان اريد باللزوم انه لا يتمكن مع المرجح الا من الفعل ولو اريد

انه لا يتاتى مع المرجح الا بالفعل فمنعا كون لزوم الصدور بهذا المعنى منافيا للاستناد الى
الاختيار كيف وهو وجوب بواسطة الاختيار فهو محض للاختيار لا مناف له وبيان ذلك ان
الفاعل المختار هو من يفعل الفعل بقدرته عند وجود المرجح في نظره والقدرة فينا عبارة
عن صفة زايدة بها نتمكن من الاتيان بالفعل والترك والمرجح عبارة عما هو الداعي الى الفعل
الفعل وحيث ان نسبة القدرة الى كل من الفعل والترك على حد سواء فلا بد في تعلقها با
من وجود داع معتبر في نظر الفاعل منضم الى ذي الفعل كما انه يعتبر في استناد تركه اليها عدم
الداعي اليه كذلك فحيث يتحقق الداعي المعتبر وينضم يجب صدور الفعل منه بالاختيار لا بمعنى انه
لا يتمكن حينئذ الا من الفعل بل بمعنى انه لا يأتي الا بالفعل البتة كما انه حيث لا يتحقق الداعي يمتنع صدوره
عنه بالاختيار بمعنى انه لا يأتي به البتة لا انه لا يتمكن منه والدواعي تعتبر في صدور غير الا
رادة من المختار بواسطتها في صدورها منه لا بواسطة ونعني بالارادة العزم كما هو معناه
لغة وعرفا وقد ترسم ببعض الاختيارات وافعالنا الاختيارية تماما عدا الارادة مستندة الى
قدرتنا عند ارادتنا لها وهي مستندة الى وجود الارادة فينا ولا الارادة علة مقتضية
لوجود سائر افعالنا الظاهرة او افعالنا الاختيارية باسرها صادرة عنا لامر ارادتنا لكن
من الدواعي الموجودة فينا ومن الواضح ان الشرط ليس بالمقتضي ولا بجزئه وان اعتبر في اقتضائه
الا ترى ان النار مقتضية للاحراق بشرط المماسة لا انها والمماسة وحدها
مقتضية لذلك وانما اسندنا الارادة الى القدرة لانها عندنا من الافعال الاختيارية
وقد سعب بهم اختيار بينها على كثير من الافهام نظرا منهم الى ان الفعل الاختياري هو المسبوق
بالارادة فلو كانت الارادة اختيارية لكانت مسبوقة بارادة اخرى وينقل الكلام اليها
فيتسلسل ومن هنا ذهب جماعة الى ان الارادة اضطرارية كالقدرة وله بينهما ان
ضرورة الوجدان قاضية باختياريتها وفي الكتاب والسنة ما يدل على ذلك كالتوبيخ والتهديد
عليها في قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله وقوله جل شانه ام تريدون ان تسئلوا
رسولكم وقوله تبارك اسمه يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم وقوله عز من قائل ويريد الذين

بل يعتبرون الشهوات الى غير ذلك وهو اكثر قوله ع نية المؤمن خير من عمله ومادل على خلود اهل الجنة
فيها واهل النار فيها بنياتهم وما دل على نية السوء لا تكتب على هذه الامة الى غير ذلك فان
المراد بالنية نفس العزم وربما زعم بعضهم انها مرادة بنفسها ولم يتفطن ان ذلك يوجب توقف
الشيء على نفسه بل التحقيق ان تعريفهم للفعل الاختياري بما كان مسبوقا بالارادة ان كان
تعريفا لما عدا الارادة لم يتوجه الاشكال بعد انطباقه على الارادة وان كان تعريفا لمطلق
الفعل الاختياري ثم بل الوجدان يعرف بان الفعل الصادر عن الفاعل بشعور وتمكن فيعتبر
في حقيقة الاختيار امران الاول ان يكون الفاعل عالما بالفعل شاعرا له على وجه يكون لعلمه
وشعوره مدخل في صدوره عنه الثاني ان يكون متمكنا من الفعل والترك بمعنى ان يكون
بحيث له ان يفعل وله ان لا يفعل واما كونه بحيث ان اراد فعل وان اراد لم يفعل فانما يعتبر
في صدور الافعال الاختيارية التي تتوقف على سبق الارادة لا مطلقا وقد يتوقف صدورها
على امور اخر ايضا كوجود الالات وما يتعلق بها وذلك لا يقتضي توقف كل فعل اختياري
عليها فاتضح ان الارادة من الافعال الاختيارية ولا يتوقف صدورها عن الفاعل بالاختيار
على ارادة هذا ما يقتضيه النظر الصحيح في المقام واما الدواعي فناشئة من ادراك الفاعل
لحال الفعل بضميمة ما فيه من الملكات والاحوال المستندة من حيث الوجود الى صانعها ومن
حيث القابلية الى ذات الفاعل اما ابتداء او بواسطة افعال اخر ترجع سلسلة استنادها
الى الذات وهي بعد وجودها قد يتمكن من رفعها بسهولة اما لضعفها في نفسها او لمعارضتها
بدواع اخر قريبة منها في قوة وقد يتوقف على استعمال رياضات ومزاولة مجاهدات
لتمكنها في النفس ورسوخها فيها وعلى التقديرين فوقوع الارادة والفعل عقيبها
اختياري اما على الاول فواضح واما على الثاني فلتمكنه من ترك الانقياد لها وعدم الامتداد
بها وان كان لا يفعل على التقدير الثاني عند عدم وجوده واعسر واذا ثبت مما مر ان
المقتضي للفعل الاختياري والموجد له هو الفاعل القادر المختار وان الداعي المعتبر والارادة
شرط في اقتضائه تبين ان علية الفاعل لصدور الارادة منه بقدرته واختياره تتم

عند وجود الداعي المعتبر وعليته لصدور الفعل منه كذلك تتم عند وجود الارادة واما عدم الموانع الحاصرة
للاختيار فداخل في اعتبار الداعي اذ الداعي المعتبر لا يجامع المانع الاختياري فان المراد به ما يسلم
فاتضح مما قررنا ان الافعال الاختيارية واجبة الصدور عن الفاعل المختار عند وجود الداعي
المعتبر في نظره وان وجوبها بقدرته واختياره فلا ينافي قدرته واختياره بل يستلزمهما
ضرورة ان وجود المعلول يستلزم وجود العلة الا انه ينافي الاختيار وقد اشير الى الامر الاول من جريان الافعال
على حسب الدواعي بقوله تع قل كل يعمل على شاكلته وقوله جل شانه ان في صدورهم الا كبر ما هم
ببالغيه والى الامر الثاني عن بقاء القدرة والاختيار معها بقوله عز من قائل وما كان له عليهم من
سلطان وقوله جل ذكره حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم
فاستجبتم لي وهذا امر واضح بعد الرجوع الى الوجدان فانا نجد انفسنا عند وجود الدواعي بعضها
متمكنين من الفعل والترك وان علمنا باستحالة احدهما من جهة الاختيار واذا عرفت ذلك
اتضح عندك معنى قوله عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين فان كون الدواعي التي
تجري الافعال الاختيارية على حسبها موجودة في العبد بايجاده تعالى على حسب ما فيه من الاستعداد
الذاتي او الكسبي يوجب نفي تفويض امر الفعل اليه بالكلية وصدور افعاله عنه على حسب تلك الدواعي
بقدرته واختياره يوجب نفي اجباره عليها وايضا كون افعال العبد مستندة الى اقداره تع
له عليها حال صدورها منه يوجب نفي التفويض بمعنى استقلال العبد بها وصدورها عنه
بتلك الاقدار يوجب نفي الجبر لاستنادها الى قدرته المخلوقة فيه ومما ذكرنا يرتفع الاشكال
عن قوله تع من يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره
ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء وان شرح الصدر من اراد هدايته باكرامه بالالطاف
الموجبة لحصول دواعي قبول الهداية فيه لاهليته واستعداده لذلك لا يوجب قبوله للهداية
بالاضطرار بل بالاختيار وكذلك تضييقه لصدر من اراد اضلاله بمنعه من تلك الالطاف
الموجبة لحصول دواعي الضلالة فيه لا يوجب قبوله للضلالة بالاضطرار بل بالاختيار
الاعتبار نسبة الهداية والاضلال اليه تع في هذه الاية وغيرها ان الاغواء اليه في قوله
جل شانه حكاية عن نوح ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم

كما انه نسب الاضلال الى الشيطان في قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا باعتبار انه
يدعوهم الى الضلالة ويعدهم ويمنيهم بالاماني الفاسدة والى انفسهم في قوله عز اسمه جل
شانه وما يضلون الا انفسهم وقوله عز اسمه وضلوا عن سواء السبيل باعتبار اختيارهم للضلالة
واغترارهم بالاماني الواهية وكذا يرتفع الاشكال عن قوله عز ذكره وما تشاؤن الا ان يشاء
الله وقد ورد عنهم عليهم السلام ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن فان مشيته تعالى وارادته
وتقديره وقضائه وامضائه المستند كل الامر منها الى سابقه كما ورد في بعض النصوص انما
انما تجري على حسب استعداد القابل لها ابتداء لكل ذي حق حقه لان ذلك مقتضى قدرته
الشاملة وعلمه النافذ وحكمته البالغة وبهذا البيان ينكشف ايضا معنى قوله تعالى ولو شاء ربك
لامن من في الارض كلهم جميعا وقوله جل شانه ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وامثال ذلك
اذ ليس المراد المعنى انهم كانوا يؤمنون عند مشيته تعالى ايمانهم جبرا وقهرا كما ذكره بعضهم فان ذلك
غير متعين بل يضاف لفظ الفعل بل لفظ المعنى والله اعلم انه تعالى لو شاء ايمانهم باختيارهم و
ذلك بان اوجد فيهم دواعي الايمان بسلب الملكات والاحوال الداعية لهم الى الكفر والطغيان
لامنوا وانما لم يشاء ذلك في حقهم لعدم استعداد ذاتهم ولانتفاء اهليتهم فتركهم على الملكات
والاحوال اللائقة بحالهم فاثروا الكفر والشقي واستحبوا العمى على الهدى ومن هذا الباب
ورد من انه تعالى امر ابليس بالسجود وشاء ان لا يسجد ولو شاء ان يسجد لسجد ونهى آدم عن
اكل الشجرة وشاء ان ياكل ولو شاء ان لا ياكل لما اكل واما الاعتذار الذي حكاه عن
شانه عن الكفار في قوله سيقول الذين اشركوا ولو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا
من دونه من شيء وقوله وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء الاية فقد
اتضح مما حققناه انه مقالة فاسدة ومعذرة واهية كما اشير اليه في ذيل الاية لانهم
ان زعموا انهم مجبورون على الشرك والعصيان عند مشيته تعالى ذلك في حقهم او على ترك الطاعة
والايمان عند عدم مشيته تعالى ذلك منهم تحا بر واضح مما مر فان المشية انما تعلقت بصدور ذلك
منهم بطريق الاختيار فكيف يصدر منهم بطريق الاضطرار المخالفة لمقتضاها بل ان المشية
في الافعال الاختيارية انما هو امضاء ما يقتضيه الذوات باحداث اسبابه ومقدماته

اللائق

اللائق به الغير المنافية للاختيار كما اشير اليه في قوله تعالى واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا
ويقللكم في اعينهم ليقضي الله امرا كان مفعولا وان زعموا ان المشية لما اقتضت صدور الشرك و
شبهه منهم ولو بالاختيار فلا اعتراض عليهم في ذلك اذ لا يكون ترك مطلوبا منهم نقول ان الضرورة
قاضية بان من يصدر عنه القبائح بالاختيار يستحق بذلك الذم والعقاب ولا ينافيه وجوب الصدور
عنه بحسب ما فيه من الدواعي بعد تمكنه واختياره واستناد الوجوب اليه ولا منافاة بين مشيته تعالى صدور
الشرك عنهم وبين نهيه تعالى اياهم عنه فان مرجع الاول الى احداث المقدمات المقتضية الى صدور الشرك
منهم بالاختيار على حسب ما لهم من الاستعداد كما هو قضية حكمته في الصنع والثاني الى بيان حكم
الشرك عنده من المكروهية وعدم الرضا به كما هو قضية حكمته في الحكم واما الجواب عن الوجه الثاني
فيما مر في الاجوبة الثلاثة المتقدمة من انه شبهة في مقابلة الضرورة فلا يلتفت اليه وانه ينافي
وقوع التكليف وما يتبعه المعلوم بالاتفاق وانه منقوض بافعاله تعالى لعلمه بها كعلمه بافعالنا
فيلزم ان لا يكون مختارا فيها وهو باطل بالاتفاق وايضا فالى جواب رابع به ينحل الشبهة ويزيده
ان قضية العلم انكشاف الواقع للعالم لا التاثير في وقوعه ومما يوضح ذلك انا لو فرضنا وجود فاعل
يصدر عنه افعاله باختياره وفرضنا ان لا علم لاحد بشيء من افعاله اصلا كانت افعاله
صادرة عنه على وجه الاختيار لا محالة لانتفاء ما يدعى منافاته للاختيار فلو فرضنا حصول علم عالم له
بها قبل وقوعها منه لم يتغير حال ذلك الفاعل المختار في الواقع من جهة علم العالم بها
بالضرورة فان فرض استحالة عدم مطابقة علم ذلك العالم للواقع لان مرجعها الى استحالة
غير ما يقع من الفاعل باختياره لا الى تاثير علمه في وقوع ما يقع منه ليلزم منه اضطرار
في الفعل من جهة علمه به وزوال الاختيار عنه والا للزم مثله في العلم المتاخر مع استحالة ما
الاولى والثاني بل يرى بالضرورة ان حال هذا الفاعل حال تعلق ذلك العلم بافعاله كحاله
عدم تعلقه بها في استناد افعاله الى اختياره وان شئت زيادة توضيح لذلك فانظر الى علمك
بتزلزل الماء واحراق النار واضاءة الشمس فهل يجوز ان لا يكون علمك هذا مطابقا للواقع
مع انك تعلم علما ضروريا بان علمك بذلك مما لا اثر له في ترتيب تلك الاثار عليها فاذا تبين عدم
مدخلية العلم في وقوع ما يتعلق به من الافعال الاضطرارية تبين عدم مدخليته في وقوع ما يتعلق

بل من الافعال الاختيارية لان الجهة جهة واحدة لا يعقل اختلافها باختلاف ما تعلقت به
وبهذا البيان يتضح الجواب عما ادعاه في البيان الثاني من المنافاة الذاتية بين تعلق العلم بوقوع
كل من الفعل والترك وبين وقوع الامر لانه ان اريد بالمنافاة الذاتية ما هو الظاهر منه من كونه
مانعا من وقوع الاخر ومقتضيا لعدمه فقد عرفت فساده مما مر حيث بينا ان العلم ليس
وانه لا مدخل له في وقوع المعلوم ولا في عدم بمقتضيه وانما مقتضاه بل حقيقته الكشف عن الواقع
وان اريد به مجرد استحالة وقوع نقيض المعلوم ولو لامر غير العلم كاختيار الفاعل المختار
الا انه لا يدل على نفي الاختيار وبالجملة ما استقر هناك امران الاول وقوع غير ما يقع من
الفاعل المختار ومرجع هذه الاستحالة الى وجوب الصدور منه من جهة تحقق علته التامة
التي من جملتها الاختيار والقدرة وهذا هو الوجوب بالاختيار وقد حققناه في دفع الشبهة
الاولى انه لا ينافي الاختيار بل يحققه الثاني تخلف علم العالم عما علمه ومرجع هذه الاستحالة
الاستحالة علمه بغير الواقع لا الى سببيته للواقع واستدعائه له كذا يتضح الجواب عما ذكره في الوجه
الاخير من ان القدرة على خلاف ما علمه تع قدرة على قلب علمه تع جهلا وهو محال وذلك
لانا نلتزم بان لا قدرة على قلب علمه تع جهلا لكن نمنع منافاة ذلك للقدرة على خلاف المعلوم
وتوضيحه انه تع لما كان عالما بالاشياء على ما هي عليه في الواقع فلا بد ان يكون علمه بالفعل الا
ختياري على وجه من وقوعه عن الفاعل على وجه الاختيار فيرجع الحاصل الى انه تع عالم
بان الفاعل المختار يفعل كذا حال قدرته على خلاف ما يفعله فان ذلك معنى اختيارية الفعل
له فقدرة الفاعل على خلاف ما علمه تع جهلا كيف وقد علم بوقوعه منه في هذه الحالة فقدرته
على خلاف علمه تع يفعل على وجه لا ينافيه وانما يلزم القلب اذا فعل خلاف ما علمه تع فانه تع
انا استحالة قلب علمه جهلا راجعة الى استحالة علمه تعالى بخلاف ما يقع منه بقدرته على خلاف
علمه فانت قادر في فعلك على خلاف ما علمه لكنه محال في جهة ان يعلم خلاف ما تعلمه لكنه محال
وبالجملة فصدور الفعل من العبد بالاختيار اثر من اثار وجوده الذي هو فعل من افعاله تع وكان علمه
تع محيطا بافعاله المحيط بما يترتب عليها من الاثار والاختيارية كانت او اضطرارية لا بد
هناك معلوما وقوع الفعل من الفاعل وقدرته على تركه وباثاره هذين المعلومين علمان

والمنافاة

والمنافاة المذكورة انما تتحقق بين المذكور المعلوم الثاني والعلم بالاول ولا يجدي فيه العلم بانه المعلوم
الثاني لانه اذا كان في نفسه منافيا للعلم الاول كما مر امتنع تحققه فيمتنع العلم به لا انا نقول
المعلوم الثاني ماخوذ في المعلوم الاول لان وقوع الفعل اذا كان مستندا الى القدرة كان اثرا
من اثار القدرة ومن جملة من جهاتها فلا ينفك عنها فيرجع العلمين عند التحقيق الى العلم بالقدرة
مع اثارها المترتبة عليها واعلم ان ما ذكرنا من موضع استناد وقوع المعلوم فيما مر الى العلم انما
يتم في علم غيره تع واما في علمه تع فانما يتم على مذهب الاشاعرة القائلين بزيادة صفاته على ذاته
تع وعدم البيان المذكور على هذا القول في غاية الظهور ومن العجب العجاب ان الفخر الرازي مع
موافقته لاصحابه في القول بزيادة العلم على الذات قال بعدما اورد الشبهة بالبيان الثاني
لو ان جملة العقلاء اجتمعوا وارادوا ان يوردوا على هذا الكلام حرفا واحدا لما قدروا
عليه الا ان يلتزموا مذهب هشام بن الحكم وهو انه تع لا يعلم الاشياء قبل وقوعها لا
بالوجود ولا بالعدم الا ان اكثر المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول هي اقول اما ما
زعمه من حتى العقلاء عن العجز عن رد شبهته فناش عن فرط قصوره وضعف شعوره من
حيث ليس نفسه العجز عن الجواب فقاس بها غيرها من ذوي الالباب واما المذهب الذي
نسبه الى هشام بن الحكم فهو مفترى بانه من الموضوعة لان الرجل من اجلاء اصحابنا في الكلام
ومن خواص الكاظم ع فكيف يعتقد صدور هذا القول منه وهذا واما هذا القول منه هذا
واما على القول بعينية علمه تع للذات كما هو الحق المحقق فلا يتم منع استناد الافعال الى
العلم لاستلزامه استنادها الى الذات بل الوجه ان يقال ان استناد الافعال الى العلم كا
استنادها الى الذات فكما ان استنادها الى الذات ليس على وجه ينافي صدورها من
العبد على وجه الاختيار كما مر بيانه في دفع الشبهة الاولى فكذلك استنادها الى
العلم فان الاستنادين من جهة واحدة اذ لا تعدد بينهما في الحقيقة واعلم ان قضية
القول بعينية العلم للذات ان لا يكون مضافا الى المعلوم ولا متفرعا عليه وان لا يكون
العلم باللوازم مستفادا من العلم بالملزوم ولا العلم بالمركب متفرعا على العلم باجزائه

ضرورة ان الوجوب الذاتي لا يجامع التوقف والاحتياج وقد اشير الى ذلك في قوله
عليه السلام عالم اذ لا معلوم وسميع اذ لا مسموع وبصير اذ لا مبصر بل مقتضى
بساطة الذات ان لا يكون علمه بشيء غير علمه باخر والا لزم تركب الذات وكما
انه تع قادر بذاته بلا توقف على تقرر المقدور في مرتبة ذاته ولا على كونه
بل قبله وكان المقدور ممكنا كذلك علمه وكان المعلوم على الوجه الذي علمه وكما ان تكثر
المقدورات لا ينافي وحدة القدرة فكذلك تكثر المعلومات لا ينافي وحدة العلم وبالجملة
فلا يقاس علم الواجب بعلومنا الممكنة التي تتفرع على المعلوم وعلى العلم بالملزوم
بالنسبة الى لوازمها بواسطة وبدونها وبتعدد بتعدد معلوماتنا ومما قررنا
من عدم منافاة وحدة العلم لتعدد المعلوم ربما يلتفت العارف اذ لا منافاة
بين وحدة الصنع وتكثر المصنوعات كما يقتضيه برهانهم على توحيد الافعال
لا كما فهمه بعض القاصرين من ان فردا من الممكنات كالعقل الاول صادر منه تع
والبواقي صادرة من ذلك الممكن بواسطة وبدونها وانه يستحيل خلاف ذلك
لبطلانه بالعقل والنقل قال الله تع هل من خالق غير الله وقال عز شانه الله
خالق كل شيء الى غير ذلك ولا يجدي ما قيل من ان صنع المصنوع صنع الصانع
نظرا الى اقداره على ذلك لانه يوجب سبعا انه تع يبعض مخلوقاته تع على خلق
بعض اخر وهو باطل كما يشهد بل بمعنى انه تع صانع كل شيء بصنع واحد وان تعدد
بالاضافة على حسب اختلاف مراتب المصنوعات كما انه قادر على الاشياء
بقدرة واحدة وعالم بها بعلم واحد وان اختلفت المقدورات والمعلومات
في حد ذاتها وينبغي التنبيه على امور وينبغي التنبيه على امور الاول

الاول

الاول اختلاف العباد في الطاعة والعصيان لتساويهم في القدر المتعين في صحة
التكليف من العلم والعقل والقدرة ناش من اختلاف اراداتهم واختلافها ناش من اختلاف دواعيهم
واختلافها ناش من اختلاف ادراكاتهم وملكاتهم واختلافها ناش من اختلاف استعداداتهم ومنشأ
هذا الاختلاف امران الاول اختلاف ذواتهم وطباعهم كما يدل عليه اخبار الطينة وقد اشير
الى ذلك فيما روي من ان السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطن امه وليست الطينة جابرة
على الفعل الجميل والقبيح وانما هي مستلزمة لصدوره عنهم بالاختيار عند عدم المانع فالمخلوق من
العليين يأتي عند عدم المانع فالمخلوق من طينة العليين يأتي عند اجتماعه بالشرائط المعتبرة با
الافعال الجميلة باختياره على حسب ما فيه من الدواعي الناشئة من تلك الطينة الطيبة بواسطة
الملكات الجميلة الفائضة عليها لاهليتها لذلك والمخلوق من طينة السجين يأتي بالافعال القبيحة باختيا
على حسب ما فيه من الدواعي الناشئة من تلك الطينة الخبيثة بواسطة الملكات الرذيلة الفائضة
عليها لاهليتها لذلك فالمخلوق من الطينتين يأتي بما يناسبهما من الاحكام الافعال كما ربما تضمنه
وعلى البيان ينزل ما ورد في ولد الزنا من انه يدخل النار وانه لا يكون الا مبغضا لاهل البيت
عليهم السلام ومثله ما ورد في ولد الحيض فان المراد يدخل النار باعماله التي تصدر عنه باختياره
واما اوجه البعض المذكور فيه فهو وان كان في اول الامر اضطراريا الا انه لما مكن من دفعه
وقلعه بالمجاهدة الزاجرة بالمجاهدات الشرعية فهو معاقب على تقصيره في ذلك وكذا الكلام في سائر
الاخلاق الرذيلة التي توجد في سائر المكلفين كالبخل والحسد والكبر وغيرها فانها وان تكون
بحسب بدء حصولها فيهم بطريق الاضطرار الا انهم قد مكنوا من دفعها بالمجاهدة ولهذا
يجب ان يجاهد صاحب الاخلاق الرذيلة في دفعها فيجرد نفسه عنها وكما ان الاخلاق الرذيلة
في دفعها مما يمكن سلبها بالمجاهدة كذا الاخلاق الجميلة يمكن سلبها بالمجاهدة وكان صاحب
الاخلاق الرذيلة مامورا بسلبها عن نفسه وقد يستحق العقوبة على التقصير في ذلك كذلك
صاحب الاخلاق الجميلة مامور بالمحافظة عليها [illegible] عليها ولعل صاحب الملكة الرذيلة
قبل تمكنه من ازالتها كان بتلك [illegible] معذورا في تركه لازالتها لانه غير [illegible]

العلم بمقتضاها لعدم اضطرارهم اليه والمراد باستعدادات الذوات لما يفاض عليها من الملكات اوليها
من جهة كونها تلك الذوات اهلية تلك الافاضة بمقتضى قانون الحكمة لا انه لا يمكن افاضة غيرها
عليها فاستناد هذا الاستعداد الى الذات كاستناد الفردية الى الثلثة والزوجية الى الاربعة
فلا يعلل بامر غير الذات ولما كانت الذوات معلومة له تعالى بما لها من الاستعدادات وكانت الحكمة
قاضية بايجادها اوجدها واعطاها ما كانت طالبة له بلسان الاستعداد فان كل شيء عنده
بمقدار وآتيكم من كل ما سألتموه ولا فرق في هذا البيان بين ان تقول بان المجعول بالاصالة
هو الوجود او الماهية اذ على الاول يكون الوجود الخاص المحدود بالحدود الخاصة مستعدا للافاضة بما
ملكات عليه وعلى الثاني يكون الماهية الخاصة كذلك وهذا النوع من الاستعداد ينبغي ان يسمى بـ[illegible]
الذاتي ويعرف بعض الكلام فهذا مما يرجح سابقيته وينبغي ان يسمى هذا النوع من الاستعداد
بالاستعداد الكسبي والتأثري ومن هذا الباب زيادة الهدى في حق المؤمن وربط قلبه وتثبيته
ونحوها المشار اليها في قوله تعالى فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى وربطنا على قلوبهم وقوله
تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم وقوله تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه وقوله يثبت الله
الذين آمنوا بالقول الثابت واما ما ذكره في قوله تعالى وهو الذي حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم
وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فيمكن ان يكون منشأه هذا النوع من الاستعداد او الذاتي
وكذا من هذا الباب الطبع في حق الكافر واشباههم المشار اليه في قوله تعالى ذلك بانهم آمنوا ثم
كفروا فطبع على قلوبهم وقوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم وقوله تعالى واشربوا في
قلوبهم العجل بكفرهم وقوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم وقوله تعالى وجعلنا [illegible]
خلفهم قلوبهم قاسية وقوله تعالى جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا وجعلنا
على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا وقوله تعالى وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم
سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون وقوله تعالى ان الذين لا يؤمنون بالآخرة زينا لهم اعمالهم الى
غير ذلك واما ما اشير اليه في قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون
بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك

هم

هم الغافلون فالظاهر ان منشأه الاستعداد الذاتي واعلم ان الدواعي وما تنشأ اليه من الادراكات
والاحوال بكلا نوعيها المتقدمين وان كانت شرائط لصدور الافعال من النفس الا انها عند المحققين
نوع اعداد لها في صدور الافعال التي تناسبها منها على وجه الاختيار فما كان منها معدا للصدور
الخير يسمى انعام العبد بها بعد اعطائه ما يعارضه توفيقا وهو تفضل تعالى على العبد زايدا على
القدر المعتبر في صحة تكليفه بما يصدر منه من فعل الطاعة وعمل الخير ويسمى تاييدا وهداية قال
الله تعالى وايدهم بروح منه وقال لعيسى بن مريم اذ ايدتك بروح القدس وقال النبي صلى الله
عليه وآله انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء ويختص البعض به لاختصاص الاهلية
كما يدل عليه برهان الحكمة وامتناع الترجيح من غير مرجح قال الله تعالى والزمهم كلمة التقوى وكانوا
احق بها واهلها ويختلف مراتبه باختلاف مراتب الاهلية كما قال عز ذكره في حق انبيائه ولقد فضلنا
بعض النبيين على بعض وقال في بعض ملائكته وما منا الا له مقام معلوم وما كان معدا للصدور
الشر يسمى اعطاؤه بدل الانعام عليه بما يعارضه خذلانا واستدراجا قال جل شأنه سنستدرجهم
من حيث لا يعلمون وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما وتوضيح ذلك ان النفس منبع الشرور والشهوات
كما قال جل شأنه حكاية عن يوسف ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي فان تركت بحالها لم
يصدر منها باختيارها الا القبائح والمعاصي وان انعم عليها بما يعارض بردها عن شهواتها
سلمت عن معاصيها قال جل شأنه لنبيه صلى الله عليه وآله ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن
اليهم شيئا قليلا وقال عز وجل ولولا فضل الله عليكم ما زكى منكم من احد ابدا وقال الصادق [illegible]
[illegible] حين عرض عليه دينه [illegible] الى هدايته يقضي الله هدايته ويساعده
على قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك فان كان الكل
تعالى باعتبار وقوعه بمشيئته وقضائه كما قال جل شأنه قبل ذلك قل كل من عند الله ولا ينافي نسبته
الآية لمحل البحث كون الحسنة والسيئة في صدر الآية بمعنى الرخاء والشدة او الرخص والجدب
ونحو ذلك لا بمعنى الطاعة والمعصية لانهم ما كانوا يسندون طاعتهم الى الله ومعاصيهم الى النبي صلى
الله عليه وآله وذلك لما تقرر سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد مضافا الى
مساعدة بعض الاخبار على ذلك اذا عرفت ذلك تبين عندك انه مع [illegible] العبد منه

وان العبد اولى لبيانه منه كما ورد في الحديث ويمكن ان يعبر عن ذلك بوجه اخر وهو ان الوجود
على ما تقرر في محله منبع الكمالات والخيرات كما ان الماهية منبع النقايص والشرور ما ذا قوي جانب
الوجود وغلب على الماهية غلبا اثاره على اثارها على حسب ما فيه من القوة وبالعكس وحيث ان الوجود
منه لانه فعله وهو اولى به وباثاره كما ان الماهية حيث كانت من العبد لانه حقيقته وذاته فهو
اولى بها وباثارها **الثاني** يطلق الاستطاعة في حقنا تارة على الاستطاعة المقارنة لنوع من
من الفعل او الترك وهذه استطاعة تامة فعلية مقارنة لاثرها زمانا متقدمة عليه رتبة
كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح واخرى على الاستطاعة المتقدمة على الفعل او الترك وهذه
استطاعة ناقصة لتوقفها على حصول امور غير حاصلة وهي غير مستطاعة للعبد وان كان المتقدر
حصولها بفعله ما كان حاصلا من القدرة وشرايطها الحاصلة وحدث ما كان منها غير حاصل كزمان الفعل
وغيره وللعبد هذه الاستطاعة يتساوى اليه نسبة الفعل والترك بخلاف الاستطاعة
فانه لا يتمكن بها الا على ما او معها من فعل او ترك لامتناع رفع الواقع وقد يطلق الاستطاعة على
ما يعم القسمين حيث ان الاستطاعة الاولى هي الاستطاعة الحقيقية وورد في بعض الاخبار نفي استطاعة
العبد قبل العمل ونفيها عن غيرها نعله كما قال الصادق ع لرجل من اهل البصرة ان الله خلق خلقا
فجعل فيهم آلة الاستطاعة ثم لم يفوض اليهم فهم مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل اذا فعلوا
ذلك الفعل فاذا لم يفعلوه لم يكونوا مستطيعين ان يفعلوا فعلا لم يفعلوه لان الله اعز من ان يضاده
في ملكه احد الحديث وقوله لان الله تعليل لقوله لم يفوض كما هو واضح **الثالث** نفس البراهين
العقلية التي تقدمت الاشارة اليها ان ما صدر منه من خلقه لشيء او ترك خلقه لشيء لا يكون
الحكمة مرجحة وجهة محسنة فانه لا يصدر منه تع الا الجميل ولا يلزم وضوح حكمته عندنا بل
نقطع بثبوتها اجماعا وان خفيت تفاصيلها على مداركنا عقولنا ومنه يظهر صحة ما ذكره بعض الحكماء
الفلاسفة من انه ليس في الامكان ابدع مما كان ولا فرق في ذلك بين خلق المكلفين وغيرهم ولا في خلق
المكلفين وغيرهم بين خلق الكافر منهم وغيره الا ان لبعضهم في خلق الكافر شبهة معروفة وهي ان
الكافر اذا كانت سعادته لظهور الكفر منها والطغيان بحيث يستحيل انفكاكها عن ذلك في الخارج
ولو بواسطة القدرة والاختيار وكان ذلك موجبا لخلوده في النار مستلزما لبقائه في العذاب

المدام فاي فائدة في خلقه وايجاده والحال هذه بل الراجح ترك ايجاده فان العقلاء يؤثرون
عدم مثل هذه الذات على وجودها ويرجحونه عليه واما المؤمن الفاسق فالخطب بالنسبة اليه
بين لانه وان ابتلي برهة من الدهر بقبايح اعماله الا ان فوزه بعد ذلك بالنعمة الابدية
المترتبة على ايمانه مما يرجح حكمة خلقه والجواب ان ايجاده تع للكافر احسان منه بالنسبة اليه حيث
اوجده قادرا او متمكنا من الايمان والفوز بما يتبعه من النعيم الابدي وعرفه ذلك وهداه
اليه وكون ذاته مقتضية لاختيار الكفر بعد اتمام الحجة عليه والوقوع في العذاب الابدي
لا يضر احسان الوجود وقبحه في حقه بل الانكار انما يتوجه اليه في صدور مقتضيات العذاب
منه لاستناده الى اختياره وقدرته وترجيح العقلاء عدمه على وجوده لو سلم بالنسبة
الى موجده بعنوان موجده لو ترك ايجاده لكان اولى بل بالنسبة الى ذات الكافر بمعنى انها
لو كانت معدومة كان اولى لها من كونها موجودة وكذلك الحال في كل تكليف لا يلتزم المكلف
بامتثاله فان التكليف بالنسبة الى المكلف راجح بمعنى انه ان صدوره عنه اولى من عدمه
للحكمة الداعية اليه وبالنسبة الى المكلف مرجوح بمعنى انه لو لم يكلف لكان اولى له وايضا
يترتب على خلق الكافر منافع عظيمة عائدة الى المؤمن من حيث تحمله اذاه ومخالفته اياه
فلو ترك ايجاده لادى الى تفويت حظ المؤمن واضاعة ما يستعد له من الفوز باجر الصبر على
المشاق وتحمل بلوى المجاهدة وربما يعد مثله ظلما في حقه وقد يجاب عن ذلك باجوبة اخرى بطلانها
ظاهرة الوهن لا جدوى في التعرض لها هذا واعلم انه قد يتوهم ان الحجة المذكورة على
تقدير صحتها لا ترد على الجبائيين لان اللازم والانفاق قد يكون لهما جهات واعتبارات ومعه
لان اللازم والانفاق اذا لم يكن صدورهما بالاختيار وامتنع اتصافهما بالحسن والقبح بالمعنى
المتنازع فيه لما مر من ان الفعل الغير الاختياري لا يوصف بهما بالاتفاق ثم اعلم ان الدليل المذكور
لو تم لكان اخص من المدعى لان مفاده نفي التحسين والتقبيح في افعال العباد فقط والمقصود نفيهما
مط **الثاني** في كيفية ثبوت التحسين والتقبيح وقد عرفت انهم اختلفوا في ان لحوقهما للافعال
هل هو لذواتها او لصفات لازمة لها او لصفة في القبيح دون الحسن او بالوجوه والاعتبارات
والتحقيق ان من الافعال ما يتصف بالحسن بالذات كحسن الايمان ومن هذا الباب حسن التخلق بالاخلاق

الجميلة كالجود والشجاعة ومنها ما يتصف بالقبح بالذات كقبح الكفر ومن هذا الباب التخلق بالاخلاق
الرديه كالبخل والجبن ومنها ما يتصف بهما بالوجوه والاعتبارات وهو الغالب كضرب اليتيم ظلماً
وتاديباً وقتل النفس ظلماً وحداً وتناول المحرمات تشهياً وتداوياً والى غير ذلك مما لا حصر له
وهذا بعد التنبيه عليه مما لا خفاء فيه ثم الذي يظهر من كلمات القوم في المقام وغيره ان القائلين
بالذاتية يريدون بها ان الحسن والقبح مستندان الى مهية الفعل اعني تمام حقيقته وان القائلين
بانهما للصفات اللازمة يريدون انهما مستندان الى صفات غير مفارقة لتمام حقيقة الفعل ولو
بحسب الخارج ولهذا اوردوا عليهم بما سياتي ايراده ويؤكد ذلك ما نقلوه عنهم في مبحث النهي
عن بعضهم اجتماعه مع الامر في الجنس الواحد واعتذار بعضهم عن اجتماعهما في السجود باعتبار
وقوعه لله تعالى وللصنم بان مورد النهي تعظيم الصنم وهو خارج عن حقيقة السجود واما الذاتي
بالمعنى الذي يقابل به العرضي كما هو المتداول في السنة اهل الميزان فليس مراداً هنا قطعاً اذ لا
يذهب وهم الى ان الحسن او القبح جزء من مهية الفعل او تمام حقيقته ويتوجه كلامهم بانهم
يريدون ان الحسن والقبح من اللواحق الذاتية للافعال المقيدة بالجهات الخاصة اعني الا
صناف فيجعلون الحسن ذاتياً للطم اليتيم المقيد بكونه على وجه التاديب والقبح [illegible] ذاتياً
للطم المقيد بكونه على وجه التعذيب وهكذا ومنه يظهر توجيه القول بانهما للصفات اللازمة للفعل
ايضاً ويفرق بينهم وبين القول الجبائية بان الجبائية يجعلون تاديب اليتيم والتعذيب جهتين يقتضيان
لحسن اللطم وقبحه فيحكمون بحسن اللطم تارة لكونه تاديباً وقبحه اخرى لكونه تعذيباً وهذا
التوجيه وان كان في نفسه قريباً لخروج المقالة القائلين بالذاتية وبالوصف اللازم عن
وضوح الفساد وتصحيح البطلان الا انه مخالف لما هو المتداول نقله عنهم في المقام وغيره
كما عرفت وحيث انا لم نقف على كتب اصحاب هذا المذهب فالتعويل اذن في معرفة مقالتهم
على ما حكاه الاكثرون لكن قد يشكل عليهم بان فعل الجوارح منحصر في الحركة والسكون وهما تمام
حقيقة ما تحتهما من الافراد وان اختلفت بالعوارض الصنفية والشخصية وهذا في السكون
واضح واما الحركة فان قلنا بان القوي منها مخالف الضعيف في امر عرضي فحكمها حكم
السكون وان قلنا بانهما مختلفان في الذاتي كانت الحركة جنساً لما تحتها من الانواع المختلفة

ماثرة

وهي تمام حقيقة هذه الحركة

ماثرة والضعيفة لا مدخل لهما اولاً على الباقي في التحسين والتقبيح معان حقيقة الشدة
يعني هذا القول راجع على حقيقة الحركة فيلزمها ان يكون مناط التحسين والتقبيح هو نفس
الحركة نعم ان قلنا بانهما ذاتيان لزم ان تكون الحركات اما متصفة باسرها بالحسن او بالقبح
وكذا الحال في السكون وفيما تركب منه ومن الحركة فلا يمكن ان يتحقق بالنسبة الى كل نوع الا حكم
الواحد واما كل صنف من الحركة او السكون اذا جعل مركباً مع صنف اخر من نوعه فلا يصح ان يخالف
حكمه لحكم النوع لاتحادهما في تمام الحقيقة التي هي مناط الحكم واختلافهما في العوارض الصنفية
لا يؤثر فيه بناء على القول بالذاتية وجوابه منع انحصار الفعل في الحركة والسكون فان ما يلحقهما
من العوارض الصنفية والشخصية وما يترتب على حصوله كالتاديب والتعذيب في الضرب ايضاً من فعل
المكلفين المكلف ضرورة استناد الجميع الى جعله وتاثيره وان كان في البعض بواسطة و[illegible]
انفسها حقائق متكثرة وقضية عدم خلو الافعال عن الحسن والقبح الذاتيين اتصاف تلك العوارض
من حيث ذواتها باحد الوصفين ايضاً غاية ما في الباب ان يكون للحركة مثلاً في حد ذاتها حكم
وللخصوصية الصنفية اللاحقة لها لكونها حركة صلوتية او غصبية حكم ولما يتبعها من الحركة
مثلاً حكم وهكذا والظاهر ان اصحاب هذا القول لا يتحاشون عن ذلك كما سيأتي فيندفع الاشكال
ثم انهم اوردوا على القائلين بالذاتية وبالصفة اللازمة امرين الاول انهما لو كانا ذاتيين
او لصفة لازمة لها للزم ان لا يكون الفعل الواحد حسناً تارة وقبيحاً اخرى والتالي باطل
اما الملازمة فلاستحالة تخلف ذاتي الشيء عنه على ما تحقق في محله واما بطلان التالي فواضح
ضرورة ان الكذب قبيح وقد يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم وانقاذ مؤمن من [illegible]
او انحصر طرق التخلص فيه وعليه يبتني مسئلة جواز النسخ المتفق عليه بين اهل الاسلام
اما الاعتذار بان الكذب في الفرض المذكور ارتكاب لاقل القبيحين فان اريد انه باق فيه
على صفة القبح بمعنى كون فاعله مستحقاً للذم كما هو المعنى المبحوث عنه فمخالف لحكم الفرد [illegible]
عند دورانه بين الفعل والترك فكيف يترتب الذم على كل منهما مع ان ذلك مؤد الى التكليف
بالمحال بناء على استتباع الحسن والقبح للتكليف على حسبهما كما هو المعروف بين العدلية وان اريد
زوال وصف القبح بالكلية لمصادفته جهة اخرى اقوى من جهته فقد بطل دعوى الاستناد

باطل

الى غير ذلك مما لا حصر له

الى الذات او لازمها لان ما بالذات لا يتخلف الا ان يراد كون الذات علة له لولا يمنع منه مانع ومع ذلك
فيجوز التخلف ويسقط الايراد الا انه خلاف ما فهم القوم من كلامهم الثاني انهم لو كانوا اثبتوا
الصفة اللازمة لاجتمع المقتضيات في مثل من قال لاكذبن غدا والثالث بيان الملازمة ان القول
المذكور لابد اما ان يكون صادقا او كاذبا وعلى التقديرين يجتمع فيه صفة الحسن والقبح اما على تقدير
الصدق فلحسنه من حيث كونه صدقا وقبحه من حيث استلزامه وقوع متعلقه من الكذب وهو قبيح وقبح
ما يستلزمه واما على تقدير كذبه فلانه قبيح من حيث كونه كذبا وحسن من حيث استلزامه لعدم
وقوع متعلقه من الكذب وترك القبيح حسن بخصوص ما يستلزمه وبالجملة فكل من الصدق والكذب في
الفرض المذكور حسن وقبيح باعتبار نفسه وباعتبار لازمه فيجتمع الوصفان في كل منهما وفي القول
المتصف باحدهما وهما متناقضان اما لان القبيح عدم الحسن او لانه يستلزمه فيلزم من اجتماعهما
في القول المذكور اجتماع المتناقضين فيه وهو المقصود بالثالث واما بطلانه فواضح وقد يقرر
اجتماع المتناقضين في كلام الغيرة لانه على تقدير كونه صادقا يكون حسنا من حيث الصدق
وقبيحا من حيث استلزامه لكذب كلامه الثاني وعلى تقدير كونه كاذبا يكون قبيحا من حيث الكذب
وحسنا من حيث استلزامه لصدق الكلام الثاني ولو صحت قبح مستلزم القبيح ما لم يكن
علة انه يرفع الاشكال بالتقادير الثلاثة الاول ويبقى الاشكال على التقدير الاخير وهو كاف
في الابطال وقد يتخيل ان الايراد المذكور انما مشترك الورود على غيرهم او مشترك الاندفاع
عنهم وعن القول بالصفة اللازمة وذلك لان القائلين بالوجوه والاعتبارات ان جعلوا الحسن
والقبح لاحقين بنفس الفعل لزم الاشكال المذكور لامتناع ان يتصف فعل واحد بالحسن والقبح
وان كان اتصافه بهما للوجوه والاعتبار ضرورة تنافيهما وان جعلوهما لاحقين للفعل ماخوذا
مع كل من الجهتين على الانفراد فيجري مثله على القول بالصفة اللازمة فان الفعل الماخوذ
مع احد الصفتين غيره ماخوذا مع الشايع بين الجهتين اي كل الاخرى فلا يتم الايراد على
هذا القول وضعفه ظاهر اذ للقائل بالوجوه والاعتبار ان يجعل كلا من الكلامين حسنا
بمعنى كونه خلوا عن القبح لمكان التدافع بين الجهتين ان كان لا يرى رجحانا لا
لاحدهما ولا تعين عنده ترجيح الاقوى فنفي الاضعف وكيف كان فلا يلزم من مذهبه

الاجماع

الاجماع اذ ليس عنده من الصفات اللازمة من حسن الصدق وقبح الكذب بالوجوه والاعتبار ولهذا
قد يقبح الاول عنده ويحسن الثاني واما الاعتذار باخذ الجهة تقييدية لا تعليلية فغير مجد نفعا
وذلك لان الجهة اذا اخذت تقييدية للفعل فالحسن والقبح يلحقان المقيد بشرط القيد
او المجموع المركب وكلاهما ممنوع اما الاول فواضح للزوم الاشكال المذكور عليه من اجتماع المتناقضين
ولا اثر لاختلاف القيد مع اجتماع القيدين واتحاد المقيد فتصير واما الثاني فلان تعلق
الحسن بالمركب يقتضي تعلقه باجزائه في ضمن المركب وهو ينافي تعلق القبح به في ضمن مركب آخر مع
اجتماع التركيبين للزوم اجتماع المتناقضين في الجزء كما مر اذ لا فرق في ذلك بين التعلق الا
استقلالي وغيره مع ان احدى الجهتين هنا غير لازمة للفعل فلا يستقيم استناد القبح اليها
على مذهب القائلين بانهما الصفات لازمة **تذنيب** ومما يتفرع على المسئلة التكليف بالمحال
وقد اختلفوا فيه الى اقوال ثالثها التفصيل بين الممتنع الذاتي وغيره فيمنع منه في الاول دون الثاني
واختاره الحاجبي ورابعها التفصيل بين ما اذا استند الامتناع الى اختيار المكلف وغيره فيجوز
في الاول دون الثاني واختاره جماعة من اصحابنا والمختار عندي هو المنع مطلقا وموضع النزاع
ما اذا لم يستند الامتناع الى ارادة المكلف بالنسبة الى الزمن الذي لم يتفق فيه تمكنه منه واما
اذا استند الامتناع الى ارادته فيرجع بناء المكر على الفعل تماما فلا نزاع لاحد في جواز التكليف
فان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار كالواجب بالاختيار لنا ان التكليف بالمحال قبيح باقسامه فيمتنع صدوره
منه تعالى اما الاول فلقضاء الضرورة به بعد ثبوت الامر المتقدم من الحسن والقبح العقليين
فان العقلاء يعدون طلب المحال وما تقتضيانه لغوا ويرمون فاعله الى السفه واما الثاني فلان
علمه تعالى وحكمته وغناه يحيل صدور القبيح منه وذلك واضح حجة القائلين بجواز التكليف
بالمحال مطلقا انه تعالى كلف الكافر بالايمان مع انه لم يرده منه ولا نزاع عليه بكفره ويمتنع الجمهور وعلمه
وانه تعالى كلفنا بالمعرفة بالايمان بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله مع ان من جملة ما جاء به النبي انه
لا يؤمن فيجب عليه الايمان بانه لا يؤمن وهو محال وان التكليف بالمحال مقدور في نفسه ولا مانع
منه الا قبحه العقلي وقد مر نفيه والجواب اما على الاول فبان عدم ارادته تعالى ايمان الكافر ان كان
بمعنى عدم رضاه به فلم كيف وتنزه لجلاله انه لا يرضى لعباده الكفر وان كان بمعنى عدم مشيته

وبتقديره فلا ينافي كونه باختيار الكافر وارادته وقدرته كما مر فلا يكون تكليفا بالمحال واما عن الثالث فبان علمه تع ولو استحال الانفكاك عن المعلوم لكنه لا ينافي قدرة الكافر وتمكنه كما مر بيانه فلا يكون تكليف بخلاف المعلوم تكليفا بغير المقدور واما عن الثالث فبان ابا لهب لم يكلف بالايمان بانه لا يؤمن بل اما ان يكون قد اخفي عنه هذا الاخبار وكلف بالايمان بجميع ما جاء به النبي اجمالا او كلف بالايمان بما عدا ذلك او كلف بايمان في زمن سابق بانه لا يؤمن في زمن لاحق على ان هذه الوجوه الثلاثة لو تمت لدلت على وقوع التكليف بالمحال وهم لا يقولون بوقوعه على ما حكاه بعضهم ومع ذلك فبطلانه معلوم من قوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف نفسا الا ما اتيها الى غير ذلك واما عن الرابع فبما مر بيانه احتج الحاجبي على جوازه في غير الممتنع لذاته بانه لو امتنع تصوره ووقوعه لم يمتنع التكليف به فان التكليف بالشيء عبارة عن استدعاء حصوله فيتوقف على تصوره وتصور حصوله فتصور لشيء مثلا على خلاف ماهيته وهو محال ثم اورد على ذلك ايرادين تعرض لدفعهما الاول ان المستحيل كالجمع بين الضدين لو لم يمكن تصوره لم يمكن وصفه بالاستحالة لان الحكم بصفة الشيء فرع تصوره واجاب عنه بان الجمع المتصور هو الجمع بين المختلفات وهو الذي حكم بنفيه وبان الممتنع هو تصوره مثليا لا اعلم الذي يلزم من ذلك امكان تصوره منفيا لا مطلقا فلا منافاة وتوضيح ذلك على ما حققه بعضهم هو ان المستحيل مما يمتنع ان يحصل له صورة في العقل كان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين او اجتماع الضدين فتصوره اما على سبيل التشبيه بان يلاحظ بين المختلفين كالسواد والحلاوة وصف الاجتماع ثم يقال مثل هذا الوصف لا يمكن حصوله بينهما او على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض فهذا ولا يخفى ما فيه لانه ان اريد باستحالة تصور المستحيل الذاتي استحالة حصول صورته في الخيال ثم لكن يمنع توقف الطلب على امكان حصول صورة المطلوب في الخيال وانما يتوقف على امكان تصوره في الجملة وان اريد استحالة حصول صورته في العقل كما صرح به في التوضيح ثم كيف وهذا المفهوم حاصل في العقل وحصوله فيه عبارة عن تصوره وذلك لان دائرة العقل اوسع من دائرة الخيال والخارج عن وجه ولهذا توجد الكليات بوصف الكلية في العقل ويمتنع تحققها في الخيال والخارج

واما الوجه الثاني فضعفه ظ لان الحكم بالنفي فرع تصور الطرفين كالحكم بالاثبات واما ما نقل من ان السالبة لا تستدعي وجود موضوع مط بخلاف الموجبة فانها تستدعيه فمعناه ان السالبة من حيث الصدق لا تستدعي وجود الموضوع بحسب الظرف الذي اعتبر السلب بالنسبة اليه مط بخلاف الموجبة فان صدقها يستدعي وجود الموضوع بحسب الظرف الذي اعتبر الايجاب بالنسبة اليه محققا او مقدرا ومرجع ذلك الى ان انتفاء شيء لا يستدعي وجود ما انتفى عنه بحسب الظرف الذي اعتبر الانتفاء بالقياس اليه لا محققا او مقدرا ومرجع سواء كان الظرف ذهنا او خارجا بخلاف ثبوت شيء لشيء فانه يستدعي ثبوت ما ثبت له بحسب الظرف الذي اعتبر الثبوت فيه باحد الاعتبارين وليس المراد ان السالبة من حيث كونها حكما بالسلب لا يستدعي وجود الموضوع مط كيف ومورد السلب انما هو النسبة الحكمية كالايجاب وهي مما يمتنع تعقلها بدون تعقل طرفيها الثالث انه لو امتنع تصوره لامتنع الحكم الثبوتي عليه بانه ممتنع او معدوم فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوته ويكفي في ذلك في صحة طلبه واجاب عنه اولا بان المستحيل هو الامر الخارجي دون الذهني المقصود فلا يكون المستحيل هو المتصور ونبه ان الامر الذهني المتصور عنوان للامر الخارجي المستحيل ومرآة لملاحظته فكيف يكون المتصور اي الملحوظ بذلك العنوان غير المستحيل والا لاستحال الحكم عليه بالاستحالة وثانيا بانه لو كان مقصودا لكان ممكنا فيكون الحكم بالاستحالة على ما ليس مستحيلا وفيه ان كون الشيء ممكن الوجود في الذهن لا ينافي كونه ممتنع الوجود في الخارج والحكم على الموجود الذهني بالامتناع ليس من حيث كونه موجودا في الذهن لامكانه بهذا الاعتبار بل باعتبار ما جعل مرآة لملاحظته اعني وجوده في الخارج فلا منافاة وكذلك الحال في الحكم على الممتنع الذهني لحكمنا على الوجود الخارجي بانه ممتنع التحقق في الذهن فانه حكم على العنوان الموجود في الذهن باعتبار كونه الة ومرآة لملاحظة ما يمتنع تحققه فيه فان امتناع وجود امر في الذهن لا ينافي امكان وجود وجهه نعم الحاكي عنه المعرف لاحكامه ولوازمه ومثل الكلام في الحكم على ما لم يوجد ذهنا وخارجا كقولنا المعدوم المطلق لا يحكم عليه بشيء ولا يشكل بان هذا ايضا حكم عليه لان المراد انه لا يحكم عليه باعتبار نفسه لا باعتبار وجهه وكذا الحال في الممتنع وجوده ذهنا وخارجا كوجود الممتنع الخارجي وقالوا بان الحكم على الخارج

بالامتناع يستدعي تصوره في الخارج وهو محال لانه تصور الشيء على خلاف حقيقته وفيه ان
تصور المستحيل في الخارج لا يوجب كونه تصوراً له على خلاف حقيقته اي مفهومه كيف والتغاير
انه تصور لمفهومه وانما يوجب كونه تصوراً له على خلاف حقيقته بمعنى ما يحكى محققه به والفرق
واضح حجة المفصلين في المحال بين ما استند استحالته الى اختيار المكلف وغيره اما على
منعه في ما لا يستند الى اختيار المكلف فبما مر من حجة المنع واما على جوازه فيما استند استحالته
الى اختياره فهو انه لولاه لخرج كثير من افراد الواجب المطلق عن كونه واجباً مط والتالي باطل
اما الملازمة فلان الواجب اذا توقف على مقدمات وعقدوه وتركها المكلف فلا يخ اما
ان يبقى التكليف به حقيقة وهو التكليف بالمحال والمطلوب او لا فيلزم ان لا يكون وجوب الواجب مط
بل مشروطاً بحصول تلك المقدمات وهو المراد بالتالي واما بطلانه فواضح وان المستند على
امتناع التكليف بالمحال هو قبحه العقلي وهو لا يجري فيما اذا استند الى اختيار العبد اذ لا
يقطع العقل بقبحه والجواب عن الاول انا نختار عدم بقاء التكليف بعد ارتفاع
القدرة ونمنع لزوم خروج الواجب المطلق حينئذ عن كونه واجباً مطلقاً ان اعتبر الخروج بالنسبة
الى زمن القدرة لعدم ما يوجبه حينئذ وان اعتبر بالنسبة الى ما بعده فهو لا يوجب ان يكون
الوجوب مشروطاً بل بقاؤه مشروطاً ولا اشكال عليه اذ يكفي في عصيانه واستحقاقه العقاب
تفويته فعل الواجب بعد وجوبه بتقصيره واختياره ولا يعتبر في ذلك اتصال التكليف
به من ترك الواجب وبه يتبين ان جميع الافعال التي تتولد من الفعل الاختياري بطريق الا
ضطرار باسرها مستندة الى اختيار الفاعل الذي يستند اليه الفعل الاختياري فهي
اختيارية له بالنسبة الى زمن اختياره السابق بمعنى انه في زمن حصول ذلك الفعل
الاختياري بحيث انه يتمكن من التسبب لعدمها والتكليف الفعلي عندنا انما يجوز ان يتعلق
بها فعلاً او تركاً حال وجود الاختيار واما بعد ارتفاعه فيمتنع بقاء التكليف بها ولا يلزم
منه وقوعها بلا حكم بالنسبة الى زمن الاختيار كيف وهي مورد التكليف الذي تحقق في ذلك
الزمان وانما اللازم وقوعها بلا حكم بالنسبة الى بعدها زمن الاختيار اذ لا تكليف بها فيه
فهي واجبة مثلا او محرمة بالايجاب السابق او التحريم السابق كما انها اختيارية بالاختيار

الثابت

السابق وليست واجبة او محرمة بايجاب مقارن او تحريم مقارن كما انها ليست اختيارية باختيار
ونقدم التنبيه على ذلك في بحث المقدمة وعن الثاني ان حكم العقل بقبح التكليف بالمحال وطلبه
يعم كلا من الصورتين كما يعمهما ما دل على عدم وقوعه من الايات والاخبار ولا فرق في ذلك
بين التكليف الابتدائي وغيره وربما فرق وهو ناش من قلة التدبر نعم لا يقبح ايراد صورة الامر
ح من باب التهكم او الاهانة او حمل المخاطب على التحسر والتحزن كما في قوله تع قيل ارجعوا وراءكم
فالتمسوا نوراً او قوله جل شانه ويدعون الى السجود فلا يستطيعون واما ما ورد في بعض الاخبار
من ان كذب في رؤياه متعمداً كلفه الله يوم القيمة ان يعقد شعيرة وما هو بعاقد فالظاهر ان
التكليف هنا بمعنى بيان طريق التخلص عن تبعة تلك المعصية او التنبيه على العجز عن التخلص
كالعجز عن عقد الشعيرة وربما احتمل ان يكون عنوان التكليف ممكناً وهو عقدها لكنه لا يفعله
لصعوبة عليه انه يستسهل العقوبة بالنسبة اليه ولعله من ذلك وامثاله نشأ الوهم
تتميم نفي التكليف بالحرج يعم سائر المذاهب والاديان واما التكليف بما فيه عسر وحرج
ومنفي من شريعتنا ويدل عليه بعد الاجماع قوله تع ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله
جل شانه يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله صلى الله عليه وآله بعثت بالحنفية السهلة
السمحة الى غير ذلك من الايات والاخبار وربما المستفاد منها قاعدة كلية هي انه
تع لم يكلف هذه الامة بالتكاليف الشاقة وانما كلفهم بما دون الطاقة فكل حكم يؤدي
الى العسر والحرج بالنسبة الى اكثر موارده واغلب افراده مرتفع عنا من اصله حتى بالنسبة الى
الموارد التي لا يترتب عليه فيها عسر وحرج اذ المناط الحكم ح بصورة تحقق العسر والحرج منه به
ابتلاء العسر والحرج الا ترى انه لو اجبر لنا الاكل او الشرب او النظر او النوم او الكلام او المشي
او ما اشبه ذلك بقدر ما يندفع به العسر والحرج لادى العسر والحرج واما الاحكام التي لا تؤدي
الى ذلك الا نادراً فيقيها مقصور على الموارد التي يتحقق فيها العسر والحرج ومقدر بما يندفع
به الضرورة كحل الكل كاكل الميتة في المخمصة وشرب ما لا يصح فيه لتدفع موارده قال جل شانه وقد
فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وقال تع بعد ذكره فمن اضطر في مخمصة غير متجانف
لاثم فان الله غفور رحيم ثم انه لما كان المستفاد من الايات والاخبار المتعلقة بالمقام

اذ القاعدة المذكورة مطردة في جميع جزئياتها غير مخصصة في شيء من مواردها البتة المنة
على هذه الامة من بين الامم برفع الاصر عنهم كما سبق التنبيه عليه وقررنا توجيه الاشكال عليها
باعتبار ان جملة من الاعمال الشاقة قد ثبت التكليف بها في هذه الشريعة فلا بد من التنبيه عليها
وعلى دفعها فمنها الجهاد وهو من اشق الاعمال لما فيه من تحمل الجروح واتلاف النفوس والاموال ووجوبه
عند تحقق شرائطه معلوم من الدين والجواب ان المعتبر في المقام ما يكون فيه حرج وضيق على اغلب
الانام فلا عبرة بالنادر منهم نفيا واثباتا ولا ريب ان الاقتحام في الحروب مما يتسارع اليه تسارعا
اكثر الناس لدفع العادي عن نفسه وحماية ماله او من ينتسب اليه من اهله وعشيرته او لتشييد ذكره
من يصله ببعض العطايا وينعم عليه ببعض الهدايا باذلال مخالفيه واهلاك من يعاديه ولا ريب
ان هذه الدواعي متحققة في حق المؤمن بالنسبة الى جهاد الكفار مع ما له فيه من رجاء الفوز
بعظيم الاجر فينبغي ان يكون في حقه سهلا وكذا الحال في وجوب المدافعة عن النبي والامام وتحمل
ما يوجه اليهما من الاعداء من الطعن والنبل وغير ذلك وان علم بادائه الى التلف كما فعله
اصحاب الحسين عليه السلام اعلى الله درجتهم وشكر سعيهم يوم الطف هذا ويمكن ان يق
يختلف صدق العسر والحرج باختلاف المصالح المقتضية للتكليف بالفعل فرب فعل يعد
سهلا بالنسبة الى ما يترتب عليه من المصالح الجليلة وربما يعد ما دونه عسرا بالنسبة الى
قلة ما يترتب عليه من المصالح الا ترى ان العبد مع كونه معدا للقيام بمصالح سيده
وحوائجه لو امره بصيام ايام لتحصيل مال يسير كعشرة دراهم بحيث لا يكون مقصوده الا تحصيل
ذلك عد ذلك حرجا وتضييقا على العبد ولو امره بصيام اشهر لتحصيل اموال كثيرة له
لم يعد حرجا وتضييقا عليه فكذلك العباد مخلوقون للقيام بمحاسن الاعمال والتحرز عن
قبائحها فاذا كان حسن الفعل او الترك وصعب على المكلف ولم يكن هناك ما يحسن تكليفه
من جهة الاختيار كان التكليف به حرجا واذا كثر حسنه وتناهى فيه لم يكن الامر به حرجا
وان صعب على المكلف ويمكن بان مصالح الامتثال لاوامره تعالى ونواهيه باسرها جليلة لما
فيه من الفوز بالمثوبات الباقية والوصول الى الدرجات العالية بل اقل تلك المثوبات اعظم من
تحصيل جل فوائد الدنيا بل كلها فينبغي ان يتسهل فيه جميع الصعاب فلا يبقى للقاعدة

المسلوة

المسلوقة وهو مخالف للايات المذكورة ويمكن دفعها بان تلك المثوبات وان كانت في نفسها
جليلة الا ان اكثر العباد لجهلهم بها وضعف يقينهم بها مع غلبة حب الراحة عليهم وتطبعهم
على مراعاة المصالح الظاهرية لو كلفوا بتحصيلها بمزاولة اعمال شاقة عرية عن المصالح الظاهرية
كالجهاد عد ذلك في العرف والعادة حرجا وضيقا بخلاف ما لو كلفوا بتحصيلها بمزاولة
اعمال شاقة مشتملة على مصالح ظاهرة كالجهاد المشتمل على اطفاء نائرة القوة الغضبية
المنبعثة من العداوة الدينية مع ما فيه من تحصيل المنافع الدنيوية فان الامر بمثل ذلك لا يعد
حرجا بل ربما يعد المنع منه في حق كثير من الناس حرجا ومما يؤكد ما ذكرنا ان الشارع قد اباح
ارتكاب بعض المحرمات عند خوف الضرر والبرد كتناول الماء النجس عند خوف حتى مثلا اكله
ولم يبح بمثل ذلك الزنا لا سيما بالمحارم كالام والاخت ومنها مجاهدة النفس في اختيار دين
الحق ووجوبها معلوم بالضرورة وان شق على النفس مشقة مفرطة بل انه يكون اشق من اتلاف
النفس ولهذا كان بعض الكفار يمكن نفسه للقتل بعد الاسر ولا يختار الاسلام ليسلم منه
ولو لا صعوبة الاسلام عليه من جهة غلبة الجاهلية بحيث يسهل دونه الموت مع ظهور ما
فيه من المشقة الشديدة على النفس لما اظهر على الكفر وقد حكى الله سبحانه عن بعض الكفار بقوله
واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب
اليم وقال بعض اهل النفاق النار ولا العار وكذا الحال في وجوب دفع النفقات والصدقات
الواجبة على من تناهى في البخل وشح النفس فانه قد يشق عليه دفعها مشقة لا يتحمل مثلها
عادة ومع ذلك يثبت الوجوب في حقه والجواب ان المشقة الناشئة من جهة خبث الاخلاق
وردائتها غير معتبرة في المقام وانما العبرة بالمشقة الناشئة من جهة ضعف البدن او صعوبة
العمل في نفسه لان هذا هو المتبادر من ادلة نفي العسر والحرج وحكمة الفرق بين الامرين ظاهرة
فان المشقة الاولى ناشئة من قبل المكلف لا من قبل التكليف ومن هنا يتجه ان يقال ان التكليف
في الفرض المذكور لا يعد عرفا تكليفا بما فيه ضيق وحرج الا ترى ان السلطان لو الزم من تناهى في البخل
بدفع الخراج لم يعد عرفا مضيقا عليه وان شق على المعطي لبخله مشقة لا يتحمل مثلها
عادة ومن هذا البيان يظهر وجه نقض اخر على الدليل تكليف من يشق عليه الجهاد فان مشاقه

علة ضعف الجبن عليه وهي صفة رذيلة لا عبرة بالمشقة الحاصلة من جهتها في المقام ومنها لو
تمكين النفس من القصاص واتخذ في موارد وجوب التمكين منها مع ما فيه من المشقة الشديدة
بل هذه المشقة اشد من المشقة الشديدة الواردة على النفس من الاغتسال في البرد الشديد
مع انه يحكم بسقوط وجوبه اذا كانت مشقة لا يتحمل مثلها عادة عملا بالقاعدة المذكورة
ولهذا الوجه الكلف بينه وبين التمكين من القصاص مثلا اثره عليه والجواب ان المتبادر
مما دل على نفي العسر والحرج نفيهما عن المكلفين ابتداء دون ما يكون مستندا اليهم بسوء اختيارهم
ومما نحن هنا بخلاف ذلك اذ لو وجوب الغسل في الفرض المذكور اذا استند الى تعمد المكلف
سببه بعد دخول وقت التكليف نعم لو خاف الضرر على نفسه من جهة البرد مرضا سقط
الوجوب عنه بلا كلام عملا لا للقاعدة المذكورة بل لما دل على نفي الضرر وتحريم الالقاء
النفس في التهلكة في غير ما استثني ثم الظاهر ان نفي الحرج لم يكن مطردا في جميع الامم السابقة
بل بعضهم كلفوا بالتكاليف الشاقة كما يدل عليه قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي
كانت عليهم وقوله جل شانه ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وكما ورد
ان بني اسرائيل اذا اصابهم البول قرضوا ابدانهم بالمقاريض ولا ينافي ذلك انهم كانوا
ابدانا جسما واتم قوة فيخرج تلك التكاليف في حقهم من كونها شاقة مع ما ورد
في حديث المعراج من قوله سبحانه على نبينا واله وعليه السلام لنبينا صلى الله عليه واله
في عدد الصلوة ان امتك لا تطيق ذلك فمشترك نفي الحرج بيننا وبينهم لان المستفاد
من الايات والاخبار ان تلك التكاليف كانت بالنسبة اليهم شاقة ولم يرخص الروا
على تعذر تسليمها ما يدل على طاقة غير امته صلى الله عليه واله ذلك ولو سلم فلعل الوجه
في عدم طاقتهم ذلك لكونهم مكلفين بالمعاشرة وترك الرهبانية ويحصل المعاشرة و
ذلك ينافي غالبا القيام بوظائف الصلوات الكثيرة بخلاف بعض الامم السابقة فان
رهبانية والعزلة كانت مشروعة في حقهم وربما كانت نار ذاتهم تنزل عليهم من السماء
وكانت ابدانهم اصبر على الشدائد وذلك لا ينافي المقصد ومن هنا يظهر ان العسر والحرج
منفيان عن شريعتنا بالكلية كما قررناه اولا لانهما منفيان بالنسبة الى اكثر الاحكام

المفرده

المفردة فيها والا لم يتحقق الفرق لثبوت مثله بالنسبة الى تلك الشرايع ايضا الا ان يفرق
بشيوع الابتداء بموارده في تلك الشرايع وعمومه للمكلفين بها وندرة موارده بالنسبة
الى شريعتنا واختصاصه بنادر من المكلفين وهذا مما لا محيص عنه على تقدير المنع عن بعض
الاجوبة المتقدمة ولا ينافي نفي الحرج قاعدة التحسين والتقبيح اما على ما اخترناه في ذلك فواضح واما
على ما هو المعروف فلجواز ان يجوز ما يشتمل عليه عنهما واعلم ان الظاهر من ادلة نفي العسر والحرج
انتفاؤهما في التكاليف الاصلية والعارضية باسباب سائغة فلا يتعلق النذر وشبهه
بما يشتمل عليها حتى انه لو خص مورده بما لو يتعذر على الظاهر وكذا الحال في امر من يجب طاعته شرعا
كالمولى فليس له اجبار مملوكه بما فيه عسر وحرج ان كان مسلما او لحكمه واما الكافر والحيوان المملوك
فالمتجه فيهما الجواز ما لم يكن هناك دليل اخر على المنع ثم اعلم ان نفي الحرج والضيق يختص بالا
يجاب والتحريم دون الندب والكراهة لان الحرج انما هو في الالزام لا الترغيب في الفعل لنيل الثواب
انا رخصنا في المخالفة ولهذا الاوجه صح الدهر بغير العيدين وقيام تمام الليل والسير الى الحج
متسكعا وايثار الغير بالمال الذي لا يضطر اليه مع النفس الى غير ذلك مما لا يحصل الا بهذه
درجة المتقين ومرتبة الزاهدين لا يسع القيام به الا الاوحدي من الناس بل الطاعم جريانه
في الواجب المخير ايضا اذا تجرد بعض احاده عن الحرج للبيان الذي سبق ثم اذا اشتمل الواجب
التعييني على مشقة شديدة لا يتحمل مثلها عادة فلا اشكال في سقوطه ووجوبه التعييني وفي
بقاء وجوبه على وجه التخيير لو كان له بدل اضطراري خال عن المشقة كالغسل في البرد الشديد
مع امن الضرر او بقاء رجحانه على وجه لا يستحق مع عدم البدل عند عدم قيام الدليل
على رجحان من ان زوال الفضل يوجب زوال المحل فيحتاج اثباته في ضمن فصل اخر الى
دليل كما مر ومن الجمع بين الحكمة القاضية بوجوب الفعل والحكمة القاضية بنفي الحرج وهو اقوى
ويدل على ثبوت الرجحان فيما دخل وقت الوجوب لعدم المانع فلا يعقل تحريمه بعد فصل
نفي الحكم باعتبار الحاكم الشرعي وعقلي فالحكم الشرعي ما جعل الشارع في الشريعة مما
ليس بغير الحكم بنفيه الشارع ما جعله غيره ويقولنا في الشريعة ما جعله في غيره كالاوضاع

الشرعية بناءً على ثبوتها فانها جارية في غير الشريعة وان كان الموضوع له مجهولاً لانهما وبالعقل الاخير
مثل الصلوة والصوم مما جعل الشارع والشريعة وليس بحكم وعرف في المتن بانه خطاب الشرع
المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير او الوضع فالخطاب جنس وخرج بتقييده
بالشرع خطاب غيره وبقيد المتعلق بافعال المكلفين الخطاب المتعلق بغير الافعال كالذوات
او بافعال غير المكلفين كفعله تعالى وينبغي ان يراد بالفعل ما يتناول الترك وافعال القلب
ليدخل الاحكام الشرعية المتعلقة بها ومن منع تعلق التكليف بالترك فلا حاجة له الى التعميم
الاول وبقيد الحيثية خطابه المتعلق بافعال المكلفين لا بالحيثية المذكورة كقوله تعالى
ولستم مدبرين والله خلقكم وما تعملون ولا فرق في ذلك بين ان تجعل ما في يعملون مصدرية او
تجعلها موصولة وبعضهم خص الاحتراز بالتقدير الاول ولا وجه له لتعلق الخطاب على
التقديرين بفعل المكلف ومن ترك قيد الحيثية كالغزالي فقد انتقض طرد حده بل يجوز
ذلك فيه وان لم ينقض له العضدي باعتبار الحيثية في المكلفين ورد به النقض بالاية الثانية
من حيث ان الخطاب فيها ليس متعلقا بافعال المكلفين من حيث كونهم مكلفين وهذا لا يجدي
في دفع فساد حده لتوجه النقض عليه بالاية الاخرى وبمثل انهم كانوا قوما فاسقين ويخرج
الاحكام الوضعية عنه والمراد بالاقتضاء ما يعم اقتضاء الفعل والترك مع المنع من النقيض
وبدونه فيتناول الاحكام الاربعة التكليفية ويبقى الاباحة وهي المراد بالتخيير ويندرج
الاحكام الوضعية في قولنا او الوضع ومن ترك القيد الاخير زاعما ان الاحكام الوضعية
ليست باحكام حقيقة وانما تسمى احكاما باعتبار ما يلزمها من الاحكام التكليفية فقد
خرج عن مسلك السداد وارتكب ما هو محل الفساد لوضوح مساعدة عرف المتشرعة
على تسمية الجميع احكاما حقيقة وعلى الحد المذكور اشكالات منها انه لا يتناول الاحكام
المتعلقة بفعل النبي صلى الله عليه وآله الخاصة به المعبر عنها بخواصه صلى الله عليه وآله لعدم
عمومها المكلفين بل لا يتناول الاحكام المختصة ببعضهم كوجوب ستر غير العورة على المرأة
في الصلوة لعدم عمومها غيرها بل لا يتناول شيئا من الاحكام لعدم عمومه جميع الافعال فان

الجمع

الجمع
المضاف كالجمع المعرف باللام ظ في العموم والجواب ان المراد بالافعال والمكلفين الجنس فان الجمع
المعرف يدل على ذلك كما مر وحينئذ يتناول الجميع لصدق الجنس على الجميع ويشكل بانه مجاز ولا قرينة
عليه وورود الاشكال لا يصلح لها الا ان يدعى مساعدة المقام عليه ومنها ان خطاب الشرع
قد يتعلق بفعل غير المكلف كصحة عمل الصبي او فساده وندبية الراجح وكراهة المرجوح و
اباحة المباح في حقه والجواب ان الصبي ان كان اهلا للتوجه شيء من الخطابات التكليفية اليه
فهو مندرج تحت عنوان المكلف اذ لا نعني به الا من توجه اليه خطاب بالحكم غاية ما في الباب
عدم توجه التكليف الخاص اعني الوجوب والتحريم اليه وهو لا ينافي صدق عنوان المكلف عليه
بالمعنى الاعم وان لم يكن اهلا له اما عقلا كغير المميز عند من لا يعتد بعلمه فلا ريب انه لا حكم
في حقه اصلا فلا يرد النقض الا بالحكم الوضعي فان ثبوته في حقه لا يتوقف على توجه
الخطاب اليه وسيأتي الجواب عنه ومنها انه لا يتناول الاحكام الوضعية المتعلقة بافعال
غير المكلفين كسببية اتلاف المجنون لضمانه او بغير الافعال كطهورية الماء ونجاسة الاعيان
المعهودة الى غير ذلك والجواب ان المراد تعلقه بفعل المكلف في الجملة سواء كان ابتداء او
ثانويا وتلك الخطابات وان تعلقت بغير المكلف ابتداء الا ان لها تعلقا بفعل المكلف
بطريق الاول واللزوم ولو شأنا ثم ان الاشكال ونحوه يتجه على هذا التعريف كما ترى انما يتم
على مذهب الاشاعرة حيث اثبتوا الكلام النفسي وجعلوا منه الحكم الشرعي واما على ما
يراه اصحابنا والمعتزلة من بطلان الكلام النفسي بالضرورة فان يعرف بما ذكرناه او يعود
الخطاب المذكور ثم الحكم التكليفي ينقسم الى الاقسام الخمسة وقد مر بيانه والحكم الوضعي
فقد قسم بعضهم الى اقسام خمسة السببية والشرطية والمانعية والصحة والفساد وليس
بجيد لخروج كثير من احكام الوضع منها كالطهارة والنجاسة والملكية والحرية والرقية
والزوجية والبنوة الى غير ذلك وينقسم الحكم العقلي ايضا الى تكليفي ووضعي وينقسم الاول
الى اقسام خمسة لان العقل اذا ادرك الجهات فاما ان يحكم بالحسن او بعدمه والثاني هو
الاباحة العقلية وعلى الاول اما ان يكون حكمه للفعل او الترك وعلى التقديرين اما ان يكون

مع تقبيح النقض او بدونه وهذه احكام اربعة عقلية اعني الوجوب العقلي وحرمته وندبه
وكراهته واما حكم الوضعي فكحكمه بشرطية الفهم والقدرة للتكليف وبسببية عدمهما للسقوط
وبصحة العمل الموقع على الوجه الذي امر به وبطلانه بمعنييهما وغير ذلك ثم انه قد اتضح مما
مردناه في التقسيم حدود الاحكام التكليفية الشرعية والعقلية وان الواجب الشرعي ما الزم
الشارع بفعله وبمعنى انه طلب فعله ولم يرخص بتركه والواجب العقلي ما حسن فعله عند العقل و
قبح تركه والحرام الشرعي ما الزم الشارع بتركه بمعنى انه طلب تركه ولم يرخص بفعله والحرام العقلي
ما حسن تركه عند العقل وقبح فعله والمندوب الشرعي ما طلب الشارع فعله مع الاذن في تركه
والمندوب العقلي ما حسن فعله عند العقل ولم يقبح تركه والمكروه الشرعي ما طلب الشارع
تركه مع الاذن في فعله والمكروه العقلي ما حسن تركه عند العقل ولم يقبح فعله والمباح الشرعي
ما رخص الشارع في فعله وتركه وخير بينهما والمباح العقلي المعدود الذي لا حسن في فعله وتركه

فصل اختلف القائلون بالحسن والقبح العقليين في الملازمة بين حكم العقل والشرع
فذهب الاكثرون الى اثباتها مطلقا وصار آخرون الى نفيها مطلقا وفصل بعض فخص النفي بالاحكام
المتعلقة بالفروع واثبتها في الاصول وذهب بعض الافاضل الى النفي في النظريات خاصة
وتوقف شيخ الاشاعرة بعد التنزل عن اصله ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول
نزاعهم في المقام يرجع الى مقامين الاول وهو المعروف بينهم ان العقل اذا ادرك جهات
العقل اذا ادرك جهات الفعل من حسن او قبح فحكم بوجوبه او حرمته او غير ذلك فهل يكشف
ذلك عن حكم الشرعي ويستلزم ان يكون قد حكم الشارع ايضا على حسبه ومقتضاه من وجوب
او حرمة او غير ذلك او لا يستلزم ثم عدم الاستلزام يتصور بوجهين الاول ان يجوز حكم الشارع
بخلافه بان يحكم العقل باباحة شيء بعدم استحقاق فاعله الذم ويحكم الشارع بحرمته
مثلا او استحقاق فاعله الذم وعلى هذا فلا يستلزم حكم العقل حكم الشرع ولا حكم الشرع
حكم العقل الثاني انه يجوز ان لا يكون للشارع فيما حكم العقل فيه بوجوب او حرمة مثلا حكم
اصلا لا موافق ولا مخالف وذلك بان يخلو الواقعة عن الحكم راسا وعلى هذا فيجوز ان يكون
حكم الشارع عند هذا القائل مستلزما لحكم العقل بخلاف العكس المقام الثاني ان عقولنا

اذا ادركه

اذا ادركت الحكم الشرعي وجزمت به فهل يجوز لنا اتباعها ويثبت بذلك الحكم في حقنا
او لا وهذا النزاع انما يتصور اذا لم يقطع العقل بالحكم الفعلي بل قطع بالحكم في الجملة بان
احتمل عنده اشتراط فعليته باستفادته من طريق النقل واما لو قطع بالتكليف الفعلي بان
ادركه مطلقا غير متوقف على دلالة سمعي عليه فالشك في ثبوته غير معقول وهذا الوجه ايضا انما
يقتضي منع استلزام الحكم العقلي للشرعي دون العكس ولا يذهب عليك ان النزاع على النحو
الاخير يعم جميع ما يستقل به العقل واكثر مما يبتني على قاعدة التحسين والتقبيح وما
لا يبتني عليهما وعلى النحوين الاولين يختص بالقسم الاول وربما يقرر النزاع في ان العقل اذا ادرك
ان الفعل او الترك مطلوب له تعالى بطريق الالزام او بدونه فهل يحكم بانه موافق للمقاصد عنه
تعالى من الاحكام التي انزلها على نبيه صلى الله عليه وآله واودعها النبي صلى الله عليه وآله عند
اوصيائه المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين او لا قال بعض المتاخرين بعد ان ادرج هذا
وذلك انه ان اريد بالطلب والالزام ما يتناول الثاني اعني ما يحصل عند العقل ان يكون شرعا
بحيث لو اطلع عليه رجع الى ما حررناه في المقام الثاني وان اريد الطلب والالزام الفعليان
فهو الظاهر من البيان المذكور فلا يتحقق السقوط وذلك لان التحرير المذكور يتصور على وجهين الاول
ان يكون النزاع في ان العقل اذا ادرك انه تعالى اراد فعل كذا في نفس الامر والواقع فهل يحكم
ايضا بانه امر به فيما قرره من الشريعة اولا الثاني ان يكون النزاع في ان العقل اذا ادرك
ان الواقع ايضا على حسب ما ادركه اولا بل يجوز ان يكون الامر على خلاف ما ادركه وكلا الوجهين
ممنوع الفساد اما الاول فلانه انما يتصور المنع فيه على ما ذهب اليه الاشاعرة من ان مدلول
الامر يغاير الارادة ولا يستلزمها واما على ما ذهب اليه الامامية وغيرهم من انه عينها او
يستلزمها فلا يعقل انفكاك فلا يتصور النزاع واما الثاني فلان ادراك العقل للمطلوب ان كان
ظنيا فلا معنى لعدم تجويز المخالفة للواقع وان كان قطعيا فلا معنى لتجويز مخالفته له
هذا ان اعتبر التجويز بالنظر الى عقل المدرك كما هو الظاهر والا فلا ريب في ان ظن احد بالحكم
او قطعه به لا يوجب من حيث انه كذلك ظن غيره او قطعه به اذا تقرر هذا فالحق عندي
في المقام الاول انه لا ملازمة عقلا بين حسن الفعل او قبحه وبين وقوع التكليف على

حسنه ومقتضاه دائما ملازمة بين حسن التكليف بالفعل او الترك وبين وقوعه نعم جهات
الفعل من جملة جهات التكليف فقد يقتضي حسن التكليف به او بتركه وقد لا يقتضي لمعارضة جهة اخرى
في نفس التكليف هذا اذا اريد بالملازمة الواقعية منها ولو اريد بها الملازمة ولو بحسب الظاهر
ثبوتها لكن المستفاد من كلمات القوم ارادة المعنى الاول وسنشير الى المعنى الثاني في اثناء البحث
وربما يظهر من بعض المحققين موافقته لنا في المذهب واما في المقام الثاني فالحق ثبوت الملازمة
في الظاهر وعدم ما يدل على عدمها في الواقع قلنا في المقام الاول وعن برهان لنا على اولهما امور
الاول حسن التكليف الابتلائي فان الضرورة قاضية بحسن امر المولى عبده بما لا [illegible] فاعله
من حيث انه فاعله المدح في نظره استخبار الامر العبد او اظهار الحاله عند غيره ولو كان
حسن التكليف مقصورا على حسن التكليف مقصورا على حسن الفعل لما حسن ذلك واعترض
عليه بعض المعاصرين اولا بان التحقيق في الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن في نفس الفعل
مصلحة وثانيا بان المراد بالامر قد يكون محض الامتحان كحكاية ابرهيم عليه السلام فالمصلحة
انما هي في الامتحان لا في الفعل وثالثا بان تخصيص الفعل بالامتحان دون غيره ليس الا لجهة
مقتضية ومصلحة معينة وان لم يدركها عقولنا دفعا للترجيح بلا مرجح ثم قال وبالجملة
العقل تابع لما افاده الشارع فاذا اطلع على طلبه للفعل من حيث هو هذا الفعل حكم بحسن
طلبه كذلك واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان حكم بحسن طلبه من حيث الامتحان قول اما
الاعتراضات التي اوردها على الدليل المذكور فواضحة السقوط اما الاول فلان الابتلاء
ليس من مصالح الفعل الامور التكليف فان يحمل المثال من حيث كونه تحمل المثال مما لا
حسن له وانما الاجل الحسن في التكليف والالزام به في مقام يحسن فيه الاختبار [illegible]
التكليف ايضا جهة من جهات الفعل ومصلحة من مصالحه بل راجحة على بقية جهاته ومصالحه
لما فيه من استجلاب منفعة الثواب ودفع مضرة العقاب الراجح على سائر الجهات والاثار
المترتبة عليه فيبطل قولكم لا مصلحة في نفس الفعل او الترك ولا جهة مقتضية لاحدهما
لانا نقول ليس الكلام في الجهات المتفرعة على التكليف بل في الجهات التي يتفرع عليها التكليف
وليس منها الجهات المذكورة والا لدار فان قلت مرادي بجهات الفعل ما يتناول جهات

التكليف

التكليف ايضا لكونه مما يحسن التكليف به فيسقط الدليل ولا يلزم المحذور لان تلك الجهات
مغايرة للتكليف وسابقة عليه قلت حسن التكليف ح لا يقتضي حسن الفعل بالفعل الا بواسطة
صدور التكليف فيلزم على مقالة الخصم يتوقف صدور التكليف ح على حسن الفعل المتوقف
على صدور التكليف وهو الدور وان اريد الحسن الثاني خرج عن محل البحث ولا كلام لنا فيه كما مر
فان قيل التكليف الاختباري المقصود به استعلام حال العبد بالعصيان والطاعة اذا تعلق بفعل
فلا بد ان يتعلق به بقصد الامتثال لئلا يفوت الحكمة الباعثة على التكليف اعني الاختبار فان
مرافقة الامر والنهي لا بقصد المرافقة لا يحقق الاختبار فالمقصود من تلك التكاليف حقيقة
انما هو امتثالها ولا فرد لان وجود المأمور به مثلا موقوف على وجود الامر ووجوده موقوف
على تعلق المأمور به اعني الفعل المقصود به موافقة الامر لا على وجوده ولا يلزم طلب حصول
الحاصل واما تحقق تعقل فيهما مثلا زمان لانهما متضايفان وهو واضح وح فقضية القول
بالملازمة ان يكون للامتثال جهة محسنة له عقلا مع قطع النظر عن الشرع وهو كل من
ان امتثال اوامر الشرع ونواهيه ح حسن عند العقل وان قطع النظر عن حسنه الشرعي فلا
يتم النقض قلنا حقيقة الامتثال هو الاتيان بالفعل او الترك لموافقة التكليف المتعلق
به فعلا فيتوقف امكانه في حق المكلف على تحقق التكليف فيتوقف اتصافه بالحسن ايضا عليه
لامتناع تحقق الصفة بدون الموصوف فحسنه متفرع على وقوع التكليف فلا يكون التكليف
متفرعا على حسنه على انه لو تم الوجه المذكور لثبت به الدعوى ايضا اذ حسن الامتثال اخص
بالافعال الحسنة وهو يوجب بطلان الملازمة واما الثاني فلان المراد بالامر ان كان
هو الغرض الداعي الى الامر فهو التزام بمقالتنا وليس فيه ما ينافيه وان كان المراد به المطلوب
بالامر اعني المأمور به كما يقتضيه التفريع فواضح الفساد لان ابرهيم عليه السلام لم يؤمر
بالامتحان كيف وهو من لوازم صدور التكليف الابتلائي سواء فعل المأمور به او لم يفعل
على تقدير ينكشف حاله بالاطاعة والمعصية فيحصل الاختبار والامتحان وان اراد المطلوب
منه مجردا اذعان ولده اسمعيل وانه راجح فمع عدم مساعدة سياق الاية عليه
مما لم يذهب اليه ذاهب ومع ذلك فلا تعلق له بالمقام كما لا يخفى واما الثالث فلان

تخصيص فعل بالامتحان دون فعل الابتدائي وجود مصلحة فيه بمعنى كونه مما يستحق فاعله المدح
من حيث كونه مما يبالي به الامتحان على الغرض المقصود وهو يتبع مقدار مشقة الفعل
وكلفة المراعي باستعداد المكلف واهليته نعم يجوز ان يكون تخصيص بعض الافعال لحصول
الغرض المقصود من الامتحان به دون غيره ولو تعدد هناك افعال متساوية في ذلك
جاز تعيين البعض بناء على جواز الترجيح بلا مرجح ونلتزم على تقدير المنع بلزوم التكليف
بالجميع على وجه التخيير او نقول لا بد من سبق البعض بالذكر فيستغنى به عن ذكر الباقي
واما ما ذكره اخيرا من قوله وبالجملة الخ فهو مخالف لما قرره اولا من ان حسن التكليف
تابع لحسن الفعل اذ محصل كلامه هذا ان التكليف متى تعلق لا يقع الا اذا كان حسنا
وهذا حق ولا ينافي ما قررناه الثاني ان التكاليف التي ترد مورد التقية اذا لم يكن
في نفس العمل نقص فان امكانها بل وقوعها في الاخبار المأثورة عن الائمة الاطهار
عليهم السلام مما لا يكاد يعتريه شائبة الانكار وان منعنا وقوعها في حقه تع بل وفي
حق النبي صلى الله عليه وآله ايضا فان التكاليف تتصف بالحسن والرجحان لما فيها من
صون المكلف والمكلف عن مكائد الاعادي وشرورهم فان تجرد ما تعلق به عن الحسن
الابتدائي وطريانه بعد التكليف من حيث كونه امتثالا وطاعة لا يقدح في ذلك
لان الكلام في الجهة المتفرع عليها التكليف لا الجهة المتفرعة على التكليف هناك
بالمصلحة كما توهم مثل الاعتبار ولا يتقابل من لوازم التكليف كالاختبار دون العمل به
التكليف ح صوريا محضا مجردا والفاظه عن ارادة المعنى لبعده عن مظان الاستعمال
معان التكليف في الحقيقة على حسب مؤدى تلك الالفاظ عند جهل السامع بحالها
تلاعب على صرفها عن ظاهرها وتجريدها عن معانيها مع صحة ارادتها نعم يمكن
اخراج ذلك عن موضع النزاع بتخصيصه بتكاليفه تع او مع تكاليف النبي صلى الله
عليه وآله ولا يتطرق التقية هناك الثالث ان كثيرا من الاحكام المعروفة في الشريعة
معللة في الحقيقة ولو بحسب الظن والاحتمال بحكم غير مطردة في جميع مواردها ومع ذلك
فقد حافظ الشارع على عمومها وكليتها حذرا من الاهمال او الاخلال بجوازه

الحكم

الحكم كتشريع العدة لحفظ الانساب من الاختلاط فانه اثبتها الشارع بشرائطها المقررة على
سبيل الكلية حتى مع القطع بعدم الحبل او بعدم الاختلاط كما في المطلقة المدخول بها اذا
او مجردا عن الانزال والغائب عنها زوجها او المتروك وطيها مدة الحمل وغير ذلك فانه
لو جعل المدارك في ذلك على العلم او الظن بعدم الحبل او عدم الاختلاط لادى الى تفويت
الحكم وحصول الاختلاط في كثير من الموارد بالتلبيس او الالتباس وكذا الحال في تشريع غسل
الجمعة لرفع رياح الاباط مع ثبوت استحبابها مع عدمها وكراهة الصلوة في الحمام لكونه
مظنة لمفاجات النير مع ثبوتها عند القطع بعدمها الى غير ذلك فهذه الامور نقلا او
توكا وان كان حسنها الابتدائي مقصورا على الموارد التي تشتمل على الحكمة وقضية ذلك حسن التكليف
بتلك الموارد خاصة لكن لما كان في تعميم التكليف حكمة كالمحافظة على موارد الحكمة حسن تعميم
التكليف بحسن الفعل في الموارد التي تتجرد من الحكمة من جهة التكليف وليس حسن المكلف به من جهة
ولا لذاته ثم ما ذكرناه من ان الاحكام المذكورة معللة بتلك الحكم فقط ان لم يكن مظنونا فلا
اقل من كونه محتملا وهو كاف في اثبات ما اردناه من نفي الملازمة اذ يحتمل العقل ذلك ينافي
حكمه بالملازمة فان قلت يمكن تقرير هذا الدليل ايضا بالنسبة الى كثير القواعد المقررة
والضوابط المعتبرة في الشريعة المقدسة فانها مما قد تتخلف عن مؤديها وتفارق
مقتضاها ومع ذلك فقد قررها الشارع على سبيل العموم والكلية كوجوب العمل بخبر
الواحد والاستصحاب وشهادة العدلين والاخذ باليد واقرار الكامل المختار وغير ذلك
مما نقطع بتخلفه عن اصابة الواقع ولا ريب ان العمل بتلك الضوابط انما يحسن لاجل
اصابتها الواقع فان الحكم بمقتضى شهادة الزور وابقاء ما ارتفع وملكية اليد العادية
واقرار الكاذب قبيح لكن بعد ملاحظة تعذر الوصول الى الواقع غالبا وكون تلك الضوابط
من الامارات الموصلة اليه في الغالب يحسن عند العقل تاسيس تلك الضوابط ويحسن التكليف
بالعمل بها في غير مواضع التخلف مع عدم العلم به لا لحسن العمل بها فيها بل لتحصيل فوائدها
في صورة الاصابة كما هو الغالب فحسن العمل بها في مواضع التخلف انما هو بعد تعلق التكليف
بها من جهته فليس شيء من ذلك مما نحن فيه لا نتفاء العمل بالجميع فيها بالحسن الابتدائي

مع قطع النظر عن تكليف مما ثبت في الباب والحسن في غير الحسن منها الفعل لنفسه غيري نظرا
الى اشتباه الراجح منها بغيره مع غلبة جهة الرجحان والمرفيه منافاة لما ذكرنا الرابع
الاخبار الدالة على عدم تعلق بعض التكاليف بهذه الامة دفعا للكلفة والمشقة عنهم
كقوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان وجود المشقة في الفعل
قد يقدح في حسن الالزام به وان لم يقدح في حسن الفعل وذلك حيث لا يكون هناك ما يجبر
بدلا ويكون في الفعل مزيد حسن بحيث يرجح الالزام به مع المشقة كما في الجهاد فالفعل
الشاق قد يكون حسنا بل واجبا عقليا لكن لا يحسن الالزام به لما فيه من التضييق على
المكلف مع فضلاء الحكم بعدمه الخامس الصبي المراهق اذا كان كامل العقل لطيف القريحة
يثبت الاحكام العقلية في حقه كغيره من الكاملين ومع ذلك لم يكلفه الشارع بوجوب
ولا تحريم لمصالح داعية الى ترك تكليفه بما عن التوسعة عليه وحفظ القوانين الشرعية
من التشويش وعدم الانضباط السادس ان جملة من الاوامر الشرعية متعلقة بجملة
من الافعال المشروطة بقصد القربة والامتثال حتى انها لو تجردت عنه عرض في وصف
الوجوب كالصوم والصلوة والحج والزكوة فان وقوعها موصوفة بالوجوب الشرعي او
صحيحة مشروط بنية القربة حتى انها لو وقعت بدونها لم تتصف به مع
ان تلك الافعال بحسب الواقع لا تخلو اما ان تكون واجبات عقلية مطلقا او بشرط
الامر بها ووقوعها بقصد الامتثال وعلى التقديرين يثبت المطلوب اما على الاول
فالحكم العقل بوجوبها عند عدم قصد الامتثال وحكم الشارع بعدم وجوبه
واما على الثاني فلانتفاء الحسن قبل التكليف بحصوله بعده فلم يتفرع حسن التكليف
على حسن الفعل ولنا على الثانية انه اذا حصل التكليف ورجح وجب صدوره عنه
تع لان علمه بحكمته وغناه وقدرته ينافي وقوع خلاف ذلك منه سواء كان رجحانه
رجحانا وجوبيا او ندبيا وربما توهم بعض الناس ان وجوب الصدور ينافي ندبية
الفعل لان الوجوب والندب وصفان متضادان يمتنع توارد هما على محل واحد
ومنشأ هذا التوهم عدم الفرق بين الوجوب بمعنى ما يستحق تاركه الذم وبينه بمعنى

ما يمتنع

ما يمتنع عدمه فالندبية انما تنافي الوجوب بالمعنى الاول والمعتبر في المقام انما هو المعنى الاخير فقد
اتضح مما حققنا انه لا بد في ادراك العقل موافقة حكم الشارع واقعا لما ادركه من جهات الفعل
من ان يدرك جهة التكليف وان ليس فيهما ما يصلح لمعارضة جهات الفعل وانه لا يكفي مجرد ادراك
ادراك جهات الفعل نعم قد يدرك العقل اجمالا ان ليس في التكليف ما يصلح لمعارضة جهات
الفعل فيدرك موافقة حكم الشارع لما ادركه من الجهات ولنا على المقام الثاني احتمال كون
التكليف او حسنه مشروطا ببلوغه بطريق سمعي مع امكان دعوى كونه مقطوع العدم في بعض
الموارد فحينئذ لا يعتد به العقل في اهمال ما ادركه من الجهات القطعية لظهور ان الاحتمال لا يعارض
اليقين لا سيما اذا كان بعيدا وليس في السمع ما يدل على هذا الاشتراط مما سنبينه من بطلان
ما تمسك به الخصم وعدم قيام الدليل صالح له سواه ويدل عليه ظاهر قوله تعالى يأمرهم بالمعروف
وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وغير ذلك مما يأتي ومن هنا يتضح انه
لو حصل للعقل جهات التكليف حكم في الفاسقين بثبوت التكليف على العموم من الآيات وما في معناها
من الاخبار ولان قضية جهات الفعل وقوع التكليف على حسبها ان لم يعارضها مانع
ولا يكفي احتماله اذ الحكم لا يصلح في نظر العقل لمعارضة المقطوع به فرتب عليه ما لو ادرك
العقل بعض جهات الفعل المقتضية لحسنه او قبحه وشك في وجود جهة فيه تعارض تلك
الجهة فانه يحكم بثبوت التكليف على حسبها ولا يعتد باحتمال الجهة المعارضة لها لاصالة
عدمها او الحكم العقل بقبح الفعل او الترك والحال هذه حكما واقعيا وان كان مبناه على الظن
ولهذا يستحق الذم عليه في حكمه ولو انكشف بعده وجود الجهة المعارضة فيه كان ارتكاب
القبيح الظاهري قبل انكشاف الخلاف قبيح واقعي كالحرام الظاهري الا يرى ان من علم بوجود
السم في احد الاناءين فتحرى على تناول احدهما من غير ضرورة فيتجه انه يستحق الذم بذلك
عقلا وان تبين بعد ذلك ان الذي تناوله لا سم فيه فيرجع هذا القسم الى القسم
السابق ويشاركه ادلته ومن هذا الباب حكم العقل بحرمة قتل الكافر والزاني بذات
المحرم وما اشبه ذلك قبل ورود الشرع واذا ثبت عندك مما حققنا انتفاء الملازمة
الكلية بحسب الواقع بين حكم العقل والشرع فاعلم ان ذلك يتصور اما بالامر والحرام العقلي

وادراك جهات الفعل

ولو ندبا والنهي من الواجب العقلي ولو تنزيها او ندب واجبة او كراهة محرمة او بالعكس
او التكليف باحد الاحكام الاربعة في مباحة او اباحة فلا يحكم العقل او اخلاء الواقع
التي حكم العقل فيهما بحكم عن جميع الاحكام اما القسمان الاولان فلا ريب في امتناعهما
بالقياس الى الحكم الواقعي ويقابل عليه قوله تع ان الله لا يامر بالفحشاء وقريب من ذلك النهي
عن مندوب العقل بكلا نوعيهما واما البواقي فيحتمله وان كان قضية ما قررنا وقوع بعضها
حجة القول بالملازمة امور الاول العروة قال بعض المعاصرين معنى كون ما يستقل به العقل
دليلا على حكم الشرع هو انه كما انه من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه حسن
بمعنى ان فاعله يستحق المدح من حيث كونه فاعلا ومنها ما هو قبيح بمعنى ان فاعله يستحق الذم
من حيث انه فاعل كذلك من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه مما الزم الله
عباده بفعله ولا يرضى بتركه كرد الوديعة وعلى بعضها بانه مما الزم الله بتركه ولا يرضى
بفعله كالظلم فظهر ان استقلال العقل بكل من الامرين امر واضح هذا محصل كلامه وليس فيه
على ما ينبغي لقصوره عن افادة الملازمة ووضوحها كما هو المدعى على ما يقتضيه العنوان
وانما مفاده وضوح الحكم بكل من الامرين بالوجدان فيقال كما انه من الواضح ان العقل قد يستقل
بالحكم على بعض الافعال بانه حسن او قبيح عقلا كذلك من الواضح انه يستقل بالحكم على ما هو
حسن عنده انه حسن عند الشارع ومطلوب له وما هو قبيح عنده انه قبيح عند الشارع و
مبغوض عنده له وهذا كما ترى انما يقتضي وضوح الملازمة عند العقل وهو وارد بالاثبات
المطالب ثم والجواب عنه واضح مما مر لانا لا نسلم ان العقل يدرك مع انفكاك حكم الشارع وتكليفه لما
ادركه من جهات الفعل مطلقا بل حيث يدرك انتفاء ما يمنع منه في نفس التكليف ولو اجمالا
لا كما سبق وادعاء الضرورة على خلاف ذلك غير مسموع نعم ينهض ذلك دليلا في مقابلة من
انكر دلالة العقل راسا الثاني اجماع علمائنا الامامية بل وغيرهم ايضا من اكثر فرق الاسلام
وصاحب ارباب المذاهب والاديان على ان من جملة ادلة الاحكام العقل ولهذا تراهم يقسمون
الاحكام الى ما يستقل باثباته العقل وما لا يستقل ويمثلون للقسم الاول بوجوب قضاء الدين

ورد الوديعة وحرمة الظلم وغير ذلك ويدل عليه ايضا قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف
على الله تع حيث فسروا اللطف بما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا منها ارسال الرسل
وانزال الكتب ونصب الحجج لتبليغ الاحكام فلولا قولهم بثبوت بعض الاحكام مع قطع النظر عن الشرع
لم يستقم جعل تلك الامور من باب اللطف بالمعنى الذي ذكروه اذ لا طاعة ولا معصية ح
حتى يصدق عليها انها مقربة اليها او مبعدة عنها وعلى تقدير ثبوته بدونها لا يكون
الا بطريق العقل وهو المقصود والجواب ان هذا البيان لا يقتضي قيام الاجماع على ثبوت
الملازمة وانما يقتضي قيامه على ادراك العقل لبعض الاحكام وهذا مما لا نزاع لنا فيه
كما تبين من مباحث المقدمة نعم ينهض ذلك حجة على من انكر دلالة العقل راسا الثالث
لا ريب ان العقل بفطرته مجبول على استحسان ما ادرك حسنه والالزام بفعله واستنكار
ما ادرك قبحه والالزام بتركه وليس ذلك لخصوصية في ذات العقل بل ذلك شان كل من انكشف
له الواقع حين الانكشاف وادراك الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر وتنزه عن الاغراض
والدواعي الفاسدة واستقامة ذاته وفطرته وعلى هذا فمتى ادرك العقل حسن شيء ادرك
علم الشارع به واستحسانه له واذا ادرك قبحه ادرك علم الشارع به واستنكاره له ولا نعني
بالحكم الشرعي الا استحسان الشارع للشيء المنتهي الى استحسانا الجبلي وقد يلي واستنكاره المنتهي
الى استكراه بحرمه وتوجيهه واستقلالا لرد ادراك احد الامرين بوجوب استقلاله بادراك
الاخر وذلك لما ثبت عندنا من ان الامر عبارة عن ارادة الفعل من المكلف والنهي عبارة
عن ارادة الترك منه والجواب ط مما مر فانا لا نسلم ان حسن الشيء او قبحه يستلزم وقوع الالزام بفعله
او تركه من كل مكلف حكيم وانما يسلم ذلك في حق من له سلطان المالكية ويملك المجازاة
بالانعام والانتقام كالعقل فان حكومته في الافعال حكومة ارشاد وهداية لا حكومة سياسة
وسلطنة فلا بد ان يراعي في احكامه الحكم التي تناسب نظام السياسة ويحسن مراعاتها في
القيام بوظائف السلطنة فقد يتوقف انتظام امر السياسة على دفع التكليف الى امر معلوم
كزمان البلوغ وان حصل مقدار التكليف قبله او على اعتياد طريق في تعيين المقصود من ذلك سن

والقبح غير العلم لكونه اولى عنده منافا فلنا الحكم به او ما اشبه ذلك ثم قد يقتضي مقام
التناسب اختبار العبد بالالزام ببعض الاعمال التي يحسن اختباره بها وان يجوز ذلك في نفسها
عن صفة الحسن وقد يقتضي صفة عن تناول بعض المآكل اللذيذة المباحة عقلاً مجازاة له
على بعض اعماله القبيحة كقوله تعالى في تحريم الشحوم على اليهود ذلك جزيناهم ببغيهم الى غير ذلك فان
شيئاً من هذه الجهات مما لا سبيل للعقل الى الاعتبار بالنسبة الى الاحكام فصل الامر بالقبيح
قبيح عند العقل كالنهي عن الحسن فيمتنع صدوره عنه تعالى لعلمه وحكمته وتعاليه عن شوب
الحاجة والنقصان لان لا يلزم من ذلك وقوع الامر بالحسن والنهي عن القبيح لثبوت الملازمة واقعة
لجواز خلو الواقعة عن الحكم رأساً فان الحكم امر جعلي ويجوز ان لا يكون للشارع في خصوص
جعل اصلاً الا انا نقول هذا الاحتجاج مبني على ما ثبت عندنا بالاخبار والآثار من ان لله
تعالى في كل واقعة حكماً معيناً بينه لنبيه صلى الله عليه وآله وبينه النبي لاوصيائه صلوات
الله عليهم فالاحكام كلها مقررة عندهم محروزة لديهم وليس في الواقع واقعة خالية عن الحكم
ويمكن التمسك في دفع ذلك ايضاً بما مر في الدليل الثاني الا انه يختص تعلقهما والجواب عنه
ايضاً ظاهر مما مر فانا نلتزم بقبح الامر بالقبيح والنهي عن الحسن في حقه تعالى كما مر لكن لا يثبت
بمجرد ذلك الملازمة الكلية بين العقل والشرع كما عرفت فصل الآيات الدالة على ذلك
كقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر وجه الدلالة
ان عدل كل شيء وسطه ومستقيمه فعدل الافعال مستقيمها وصحيحها عقلاً وقضية
تعلق الامر به عدم انفكاك حسن الفعل عن امر الشارع به والفحشاء كالمنكر عبارة عما
هو قبيح عقلاً او قضية النهي عنه عدم انفكاك قبح الشيء عن النهي الشرعي ولو عممنا الا
الفاظ الثلثة لما التزمك لدلالة الفقرتين على كل من الحكمين وقوله جل شانه قل انما حرم ربي
الفواحش ما ظهر منها وما بطن فانه يدل على كل قبيح عقلي محرم شرعاً ولو عمم الفواحش
الى التروك دل على ان كل واجب عقلي واجب شرعاً ففي هذه الآية دلالة على الحصر المحرمات
الشرعية في القبائح العقلية وقوله تبارك اسمه يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل

لهم

لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وجه الدلالة ان المعروف هو الحسن العقلي والمنكر هو القبيح العقلي و
قضية الامر بالاول والنهي عن الثاني عدم الانفكاك في المقامين وجعل بعض افاضل المتأخرين
موضع الاستدلال بهذه الآية قوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ووجه الدلالة
به ان الطيب ما فيه حسن فعله والخبيث ما فيه قبح فعله فيستفاد حلية كل حسن وحرمة كل قبيح
وقوله عز ذكره ولتكن منكم امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى شانه وامر بالعرف
وامثال ذلك ووجه الاستدلال بها ما مر والجواب من وجهين الاول ان هذه الآيات لا دلالة لها
على اثبات الملازمة الكلية اما الآية الاولى فللمنع من كون المراد بالعدل ما يقابل القبيح بل ما يقابل
الظلم تنزيلاً للفظ على معناه المتبادر الفا سلمنا لكن لا اقل من تكافؤ الاحتمالين فلا يتم الدلالة
سلمنا لكن لا عموم في العدل فانه مفرد معرف وهو ظاهر في الجنس ولا دلالة لها ايضاً على الحصر
فيجوز الانفكاك من الجانبين مع ان الامر ظاهر في الايجاب والعدل بالمعنى المذكور يتناول ما يعم
فان حملا على ظاهرهما دل على خلاف المقصود وان حمل الامر على مطلق الطلب او العدل على الحسن
الواجب فمع كونه احتمالاً لا شاهد عليه غير مفيد لعدم افادته المساواة على الاول وعدم شموله
للمندوب على الثاني وبهذا يبطل الكلام في بقية الآية فان المراد بالفحشاء والمنكر ان كان ما
يختص بالقبيح المحرم كما هو الظاهر لم يتناول الآية حكم المكروه فلا يتم المقصود وان كان ما يتناول
المكروه فان حمل النهي على ظاهره من التحريم دل على خلاف المقصود وان حمل على الاعم منه ومن الكراهة
فمع عدم قرينة عليه لا يفيد المساواة بين حكم العقل والشرع كما هو المدعى مع انهما لا يفيد
الحصر فيجوز تعلق النهي بغير القبيح للاختبار والامتحان وغير ذلك ومن هذا البيان يظهر
الكلام في دلالة الآية الثانية والثالثة واما الاستدلال بقوله جل شانه يحل لهم الطيبات
ويحرم عليهم الخبائث فضعيف لان الظاهر في تحليل الطيب من المأكول والخبيث منه لا تحليل
الفعل الحسن وتحريم الفعل القبيح ولو سلم فلا دلالة له على مساواة الحكم الشرعي للجهة العقلية
مع ان هذه الآية وردت في بيان اوصاف نبينا صلى الله عليه وآله كما يدل عليه ما قبلها فلا
يدل على تعميم الحكم الى سائر الشرائع واما الآية الرابعة فمع ورود بعض المناقشات المتقدمة
فيها يمكن حمل المعروف منها على الواجبات الشرعية والمنكر على المحرمات الشرعية فلا يدل على المقصود

هذا الاحتمال ربما يأتي في الآية الثالثة ايضا ومما ربما يظهر وجه المناقشة في الآية الاخيرة الثاني
ان هذه الآيات لو سلم دلالتها على النفي كما هو الظاهر من سياقها بعدم بعضها الى بعض و
ملاحظتها بجملتها فلا ريب في انها انما يثبت بها ما ادعياه من الملازمة الظاهرية دون
الواقعية فان العام اللفظي مما يقبل التخصيص عند قيام الدليل **فصل** الاخبار الواردة في باب
العقل والجهل فانها تدل على ان العقل مما يثاب ويعاقب به وعلى ان العقل ما يكتسب به
الجنان وذلك كله دليل على حجية مدركاته والجواب ان المفهوم من تلك الاخبار ان الثواب و
العقاب لا يتحققان بدون العقل وهو مما لا كلام فيه واما ان العقل يستقل بادراك الاحكام
الشرعية وان الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع متحققة فمما لا اشعار لتلك الاخبار
بذلك كما لا يخفى **حجة** المنكرين للملازمة ايضا بوجوه **الاول** قوله تع وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب قبل البعثة فلا وجوب بدونها شرعا ولا
حرمة والجواب اما اولا فبان النفي التعذيب لا يقتضي نفي الاستحقاق والعبرة في تحقق
الوجوب والحرمة انما هو استحقاق العقاب لا وقوعه واعترض عليه بوجهين الاول ان الحرام
الشرعي هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ولا يجوز مع اخباره تع بالعدم وفيه انه
خروج عن محل النزاع لما عرفت من ان الكلام هنا في الواجب والحرام الشرعيين بمعنى ما
يستحق بهما العقاب تركا او فعلا كما هو معناهما المعروف لا غير بل الغرض المذكور ابطل
تفسيرهما قبل الاستدلال بذلك الا انه التجالي اختراع هذا المعنى هنا تقصيا عن الا
شكال المذكور وتخلصا منه على ان الحد الذي ذكر منقوض بالصغائر حيث ورد الوعد
بالعفو عنها فلا يجوز معه العقاب مع انه داخل في نوع الحرام قطعا الثاني ان الواجب
الشرعي ما يوجب فعله الثواب من حيث انه طاعة وتركه العقاب من حيث انه معصية
وعلى قياسه الحرام الشرعي واخباره تع بنفي التعذيب يوجب اباحته للفعل اذ ليس
هناك طاعة ولا معصية فلا يتحقق وجوب ولا حرمة والجواب عنه عدم تمامية لانه
ان اريد ان الواجب الشرعي او الحرام ما يوجب ترتب العقاب على الترك او على الفعل
او تجويز ترتبه عليه فهم كما مر وان اريد انه ما يوجب استحقاقه فهم لكن لا نم ان النفي

ان نفي

ان نفي التعذيب يدل عليه على نفيه او يوجب الاباحة كما عرفت في الصغائر فاستحقاق
العقاب من حيث المخالفة والمعصية لا ينافي عدم وقوعه باخباره تع تفضلا منه على عباده
واما ثانيا فبان غاية ما يقتضيه الآية عدم التعذيب قبل البعثة وهو لا ينافي وقوعه بعدها
اذ لا ريب ان المقصود بهذه البحث انما هو بيان الحال بالنسبة الى هذه الامة حيث لا غرض لنا
بالبحث عن احوال غيرهم وظاهر ان البعثة متحققة في حقهم مع وصول كثير من الاحكام اليهم تفصيلا
ووصول البواقي اجمالا كما يستفاد مما دل على انه ما من واقعة الا ولها حكم مخزون عند اهله
فلا يقتضي نفي التعذيب بالنسبة اليهم غاية ما في الباب ان يدل على نفي التعذيب في حق
من لم يتحقق في حقه البعثة كاهل الصدر الاول على مذهب العامة ومع ذلك لا يدل على
نفي حجية العقل بالنسبة اليهم لجواز ان يكون عقولهم قاصرة عن الاستقلال بشيء من الاحكام
وعلى ما ذهب اليه خاصة من عدم خلو زمان عن البعثة يجوز ان المراد ان التعذيب انما كان
بعد البعثة واتمام الحجة واكمالها فيكون موقوفا للبيان مزيدا لاستحقاقهم وتناهيهم في
العتو لانه لو لم يقع البعثة لم يقع التعذيب وفي نظيره شايع في الاستعمال الا ان فيه
خروجا عن الظاهر واما ما يقال من ان المراد ببعث الرسول بعثه بالبيان التفصيلي وتبليغه
اياه الى المكلفين لا البيان الاجمالي وان قام العقل ببيان التفصيل فمجرد احتمال لا يتم به
الاستدلال لجواز ان يكون المراد بعثه بالبيان في الجملة بل ربما كان هذا ادنى الى
الاطلاق فان استبعد ذلك من حيث انه لا مدخل في جواز التكليف بالاحكام التي يستقل
العقل بها لتبليغ غيرها من الاحكام لدفعناه بانه لا ريب في ان ادراك العقل فيما يستقل
به مما يتكامل ويتقوى بعد البعثة والتبليغ ولو في غيره لاستيناسه بالشرع في
الجملة وعلمه بانه تع لم يهمله في افعاله فلا بعد في ان يكون لمثل ذلك مدخل في التعذيب على
انا نقول حال العقل الكاشف عن الحكم المعلوم اجمالا حال الاجمال والفرق والسير الكاشف
عنه فهما بمنزلة واحدة في الكشف فان قلت هذه عن صدور البيان عن المعصوم بطريق
القول او الفعل او التقرير اذ لا بد لها من مستند يرجع الى احد هذه الامور قلنا في العقل
ايضا كاشف عن بيانه صلى الله عليه وآله في الجملة ولو لا وصيانه للاخبار الدالة على

ان جميع الاحكام مخزونة عند الائمة باملائه صلى الله عليه وآله وتعليمه فالعقل الكاشف عن الحكم
كاشف عن هذا البيان ايضاً غاية ما هناك ان الفرق بين الاجماع والخبر يكشف اولاً عن البيان ثم عن الحكم
والعقل يكشف اولاً عن الحكم ثم عن البيان مما اظهر تلك الاخبار وهذا لا يصلح فارقاً في اندراج ذلك
المدارك في الادلة دون العقل واما ثانياً فبان الآية على تقدير دلالتها انما تقتضي نفي الوجوب والحرمة
اذ لا تعذيب في البواقي فلا تقتضي نفيها ولعل الخصم يخص الدعوى بهما او يتمسك في التعميم
بعدم القول بالفصل وهو كما ترى واجاب بعض المعاصرين عن اصل الحجة بان الآية على تقدير تسليم
دلالتها على ما ذكروه ظنية وهي لا تصلح لمعارضة ما ذكرناه من الدليل القاطع فلا بد من تأويلها
وصرفها عن ظاهرها اما بالتخصيص او بتنزيلها منزلة الغالب او بجعل بعثة الرسول مجازاً
عن مطلق اتمام الحجة او بجعل الرسول اعم من الرسول الظاهري والباطني كما يرشد اليه ما روي من
ان لله حجتين حجة في الباطن وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول وهذا الجواب عندي غير مستقيم
على اطلاقه وذلك لان استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي واقعياً كان او ظاهرياً مشروط في نظر
العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنده من جواز تعويله عليه ولهذا يصح عقلاً ان يقول المولى الحكيم
لعبده لا تعول في معرفة اوامري وتكاليفي على ما تقطع به من قبل عقلك او يؤدي اليه حدسك
بل اقتصر في ذلك على ما يصل مني اليك بطريق المشافهة او المراسلة او نحو ذلك ومن هذا الباب
ما افتى به بعض المحققين من ان القطاع الذي يكثر قطعه بالامارات التي لا توجب القطع عادة
يرجع الى المتعارف ولا يعول على قطعه الخارج منه فان هذا انما يصح اذا علم القطاع او احتمل
ان يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعاً فيرجع الى ما ذكرناه من اشتراط حجية القطع
بعدم المنع لكن العقل قد يستقل في بعض الموارد بعدم ورود منع شرعي لمنافاته لحكمة فعلية
قطعية وقد لا يستقل بذلك لكن حينئذ يستقل بحجية القطع في الظاهر ما لم يثبت المنع والاحتجاج
بالآية على تقدير دلالتها انما يقتضي منع حجية القسم الثاني والجواب المذكور انما يقتضي منع
دلالتها على القسم الاول فصل الاخبار الدالة على ان لا تكليف الا بعد بعث الرسول ليهلك
من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وما دل على انه على الله بيان ما يصلح الناس
وما يفسدهم وانه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم

وما دل

وما دل على ان اهل الفترة واشباههم معذورون وما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام
قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع
ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على
الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان وقوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان المستفاد منه دخول
ما لا نص فيه في المباح مطلقاً والجواب اما عن الاول فبان نفي التكليف قبل البعثة كما يصدق بثبوت
زمان لا تكليف فيه على المكلفين الموجودين فيه كذلك يصدق بعدم خلو زمان من البعثة بل الثاني
هو المتعين لما تحقق عندنا بالاخبار المستفيضة بل المتواترة من انه لم يخل زمان عن وجود نبي او
وصي والنبي لا يختص ببيان الرسل بل يتناول بيان العقل ايضاً لا سيما بعد تقرير الرسل على حجيته
ومع الاغماض عن ذلك فغاية ما يلزمه عدم ترتب الحجة والهلاك على مدركات العقل قبل كمال
وضوح الحجة بتأكيد السمع وهما اخص من ترتب العقاب والثواب المستلزم لتحقق الحرمة والوجوب
واما عن الثاني والثالث فبان وجوب البيان والتعريف لا ينافي ثبوت التكليف بدونهما حيث يستقل
بادراكه العقل ويمنع عن وقوع البيان والتعريف ووصولهما مانع فيكون البيان والتعريف فيما
يستقل به العقل تأكيداً لا تأسيساً مع ان بيان الحجج كما يصدق ببيان انبيائه وحججه كذا يصدق
ببيان العقل اذ يكفي في اضافة بيان العقل اليه كونه مقدراً اياه من الوصول والادراك كما يكفي
مثله في اضافة بيان انبيائه وحججه اليه واما عن الرابع فبان معذورية اهل الفترة لا تدل على
عدم حجية مدركات العقل لجواز قصور عقول اهلها عن الاستقلال بادراك شيء من الاحكام اما
لقصورها في حد ذاتها او لعدم الفها بالشرعية ومجرد احتمال ادراكهم لبعض الاحكام لا يكفي
في صحة الاستدلال واما عن الخامس فبان المتبادر من اعماله الاعمال المذكورة سابقاً من الصوم والصلاة
والصدقة والحج لظهور الاضافة في العهد ولا ريب ان ليس للعقل مدخل في ذلك مع ان المدار ليس على
مشاهدة الدلالة والحضور عند وقوعها بل على الاطلاع عليها ولو بما يكشف عنها كالخبر والاجماع وفي
بيان العقل ايضاً كذلك فانه اذا كشف عن الواقع كشف عن وقوع الواقع كشف عن وقوع دلالة
الولي اليه فاذا عمل به من حيث كونه دالاً اليه كان عمله بدلالته على ان نفي العقاب لا يكفي نفيه
في اثبات حقيقة الوجوب والتحريم واما عن الرواية الاخيرة فبان الظاهر منها اباحة كل شيء جهل حكمه
بدليل قوله حتى يرد فيه نهي فان التقييد بغاية ورود النهي لا يلائم ما علم ورود النهي فيه ابتداء

مع ان ورود النهي اعم من وصوله بطريق السمع فيتناول ما اذا ورد النهي واستكشفنا عنه بالعقل كما انه
يتناول ما اذا ورد واستكشفنا عنه بالاجماع والضرورة على ان الشيء نافى الفعل والنهي طلب ترك
يذكر فيدل الرواية على بقاء الشيء على وصف الاطلاق وان ورد امر به وهذا غير مستقيم فلا بد من تقييد
الشيء بما لا يحتمل الوجوب فلا تتم الدلالة على تمام المدعى ويمكن تتميمه بان النهي عن الترك يتناول القسمين
ولكنه بعيد نعم هذا الاشكال لا يتجه على رواية الشيخ فان فيها امر او نهي وقد يجاب بان ورود النهي
اعم من وروده بالعقل والشرع وهو بعيد نعم لا يبعد ان يقال المفهوم منه عرفا الاشياء التي لا يستقل
العقل بادراك حرمتها وهو قريب الى ما ذكرناه ثم من المتاخرين من بالغ في توجيه الاستدلال بالرواية
فنزلها تارة على الاخبار على ان المعنى كل ما لم يرد من الشارع منع فيه ولم يصل الينا فلا يحكم عليه
بالمنع الشرعي وان منع منه العقل لعدم ادراك العقل للعلة المقتضية لحكم الشرع فيبنى على اصالة
البراءة حتى يصل النهي فدلت على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا بحكم العقل بحسنه او بقبحه
واخرى على الانشاء بحمل معنى ان الاباحة حكم كل ما لم يرد فيه نهي وان ادرك العقل قبحه واعترض
بعض المعاصرين بان المعنى الاول ايضا انشاء لحكم يرد فيه نهي بالمنع من الحكم بالمنع الشرعي اذ ليس وظيفة الا
تمام بيان الموضوعات من عدم جواز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح بل وظيفته بيان الحكم ثم رجح
المعنى الاول ان ذلك ليس بحرام شرعي ويلزمه ان يكون مباحا فيرجع الى المعنى الثاني ويتحد الوجهان
ولا سبيل الى الفرق بان المراد على الاول افادة الاباحة الظاهرية نظرا الى اصل البراءة وعلى الثاني
افادة الاباحة الواقعية لان جعل الحكم مغيا بغاية كما يدل عليه كلمة حتى ينافي الحمل على الاباحة
الواقعية هذا محصل كلامه وفيه نظر لان الظاهر ان مراد المستدل بقوله لا يحكم عليه بالمنع الشرعي
لا يقع عليه الحكم بالمنع وهذا اخبار قطعا لاحتماله في نفسه المطابقة وعدمها لا بمعنى يلزم الكذب
لوقوع الحكم بالمنع من المخالفين في المسئلة لانا نقول المراد عدم وقوع الحكم الصحيح كما يدل عليه قوله
ثانيا لا يصح الحكم ووقوع الحكم الصحيح منهم ممنوع كيف والكلام في نفي صحته فلا يلزم الكذب والاظهر
ان ينزل كلامه على ان قوله كل شيء مطلق يحتمل ان يكون اخبارا عن الحكم الثابت للاشياء
في الشرع قبل ورود النهي من الاطلاق ولو ظاهرا وان يكون انشاء منه لذلك وهذان الوجهان
يجريان ايضا في مثل قولهم يجب كذا او كتب عليكم كذا او هذا واجب او فرض ثم ما
ادعاه من ان التحديد بالغاية ينافي كون الحكم واقعيا بظاهره فظاهر الفساد لان كثيرا من الاحكام

الواقعية

الواقعية مغياة بغاية بل الوجه في دفعه ان يقال لا يعقل من الحكم الواقعي الا ما استند تعلقه
بالمكلف الى عدم علمه به ولا من الحكم الظاهري الا ما استند تعلقه به الى علمه به او بعدم علمه بالحكم
الواقعي فاذا كانت الاباحة منوطة بعدم العلم بخلافها كما هو نص الرواية كان حكما ظاهريا وان
كان خلافها حكما واقعيا لا محالة ولا يرد النقض بالصلوة في الثوب المستصحب الطهارة لان المراد
عدم العلم من حيث الحكم لا من حيث الموضوع وسيأتي لهذا مزيد تحقيق في محله الثالث ان
الثواب والعقاب لا يترتبان الا على الاطاعة والعصيان وهما انما يتحققان في موافقة الاوامر والنواهي
اللفظية او مخالفتها فحيث لا امر ولا نهي لفظا لا اطاعة ولا معصية فلا ثواب ولا عقاب فلا
وجوب ولا حرمة لا يقال لا نم انحصار صدق الاطاعة والعصيان في موافقة الخطاب اللفظي و
مخالفته بل يعم اللفظي وغيره لانا نقول القدر الثابت من الادلة وجوب اتباع القطع او الظن
الحاصلين من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيرها والكلام في التعويل على هذه الطريقة
كالكلام في التعويل على الرؤيا لكن لا دليل على جواز التعويل على الثاني فكذا على الاول والجواب
المنع من انحصار صدق الطاعة والعصيان في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته والعرف والعادة
شاهدان بذلك ولو سلم فترتب الثواب والعقاب لا يناط بهما بل بالخطاب اللفظي الا ترى
ان المولى اذا لم يامر عبده بالمحافظة على امواله او لم ينهه عن اتلافها فاتلفها فانه لا شك في
انه يعد مستحقا للعقاب كما انه اذا حافظ عليها او منع من اتلافها لطلب الرضا من مولاه كان
للمدح والثواب لفعله ما يرضي المولى وانكار ذلك مكابرة ظاهرة واستحقاقهما كاف في تحقق الطلب
الحرام الشرعيين على ما علم من تعريفهما ولو سلم اختصاص صدق الطاعة والعصيان بموافقة الخطاب اللفظي
ومخالفته وانهما لا يتحققان في الفرضين المذكورين لكن لا ريب في استحقاقه الثواب في الاول لـ
لفعله ما يرضي المولى والعقوبة في الثاني لفعله ما يسخطه وانكاره مكابرة بينة وحصوله في المقام
كاف في تحقق الوجوب والتحريم الشرعيين اذ المعتبر فيهما على ما علم من تعريفهما انما هو استحقاق
العقوبة على الترك والفعل ثم حجية القطع ضرورية تشهد بها الفطرة السليمة فلا معنى
لمطالبة الدليل عليها ولو كان حجيته مستفادة بالنظر لدار او تسلسل اذ لا بد لدليلها من كونه
مقطوعا بحجيته وباستلزامه اياها فتكون حجية كل من القطعين على هذا التقدير نظرية

يتوقف على الدليل وان عاد الى الاول لزم الدور والا تس واما تنظير ذلك بالرؤيا فان كان با
الرؤيا المقطوع بصحتها وصدقها فدعوى عدم حجيتها العدم دليل عليها فاسدة كما عرفت
وان كان بالرؤيا المحتملة للصدق او المظنونة الصدق كما هو الغالب فالتنظير بط وان اريد
التقريب فلنا ننظير العقل الذي فينا بالالهام الذي يجري للانبياء والائمة عليهم السلام
نكما ان مدركاتهم بالالهام حجة في حقهم بالضرورة من غير حاجة الى بيان دليل عليه كذلك مدركات
العقل حجة في حقنا ولا حاجة الى بيان دليل عليه **الرابع** ان اصحابنا والمعتزلة قالوا بان
التكليف فيما يستقل به العقل بمعنى الخطاب به في لسان الشريعة لطف وان العقاب بدون اللطف
قبيح ومقتضى ذلك عدم ترتب العقاب على ما لم يرد به خطاب في لسان الشريعة وان استقل به العقل
لعدم تحقق اللطف فيه والجواب المنع في قبح العقاب بدون اللطف مط وانما المسلم قبح مع عدم اللطف
اللازم في التكليف كالبيان فيما لا يستقل به العقل سلمنا لكن يكفي في حصول اللطف اعتضاد العقل
بالعمومات الدالة على حجيته كالايات المتقدمة والاخبار الواردة التي ساعدنا على دلالتهما على حجيته
فيهما وان اريد اعتضاده بخصوصه بحسب موارده فوجه المنع عليه جلي لان عموم النقل يغني في
تاسيس ما لا يستقل به العقل فاعتباره في تاكيد ما استقل به العقل اولى ولا يذهب عليك ان
اهل الكلام تمسكوا بالمقدمة الاولى على وجوب بعث الانبياء بضميمة القاعدة التي تسالموا عليها
من وجوب كل لطف عليه تع فلو تم ما ذكروه لدل على وجوب تطابق العقل والنقل لا عدم حجيته
الا ان يتكلف بعدم عموم فساد حكم العقل لكنه خلاف ما يراه المستدل لانه يلتزم بحجيته ولا
يقول بحجيته او يشترط الحكم في الكبرى بان لا يمنع مانع لكن هذا ربما يقدح فيما قصدوه من وجوب
الارسال واجاب الفاضل المعاصر عن الحجة المذكورة بعد تسليم وجوب اللطف في الجملة بالمنع من وجوب
كل لطف وانت خبير بان هذا المنع مما لا مساس له بكلام المستدل اذ لم يتمسك بوجوب اللطف
مط بل بمنع حجيته على عدم وجوب كل كما نبهنا عليه نعم يرد المنع المذكور على كبرى حجة
المتكلمين ويشبه ان يكون المجيب قد خلط بين الحجتين فاورد على احديهما ما يرد على الاخرى لتقاربهما
ويمكن التكلف بحمل الوجوب في كلامه على الوجوب الشرطي فيرجع الجواب الى المنع من اشتراط حسن العقاب
بحصول كل لطف ولا يخفى عدم مساعدة تعليله الاتي عليه ثم قال في سند المنع ما لفظه اذ كثير

من الالطاف

من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة بانفسها لطف في المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات
العقلية يعني ان التكليف الندبي بالمندوبات العقلية لطف مندوب وهذا مبني على القول بان جهات
التكليف تابعة للجهات ما يكلف به اذ لا يعقل زيادة الفرع على الاصل وقوله او مؤكدة مرفوع عطفا
على قوله لطف يعني ان التكليف الندبي بالمندوبات العقلية مؤكد للواجبات العقلية وهذا مبني على
ما ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد في بيان تفسير وجه الوجوب والندب والوجه حيث قال
المراد بوجه الوجوب والندب السبب الباعث على ايجاب الواجب وندب المندوب فهو على ما قرره
جمهور العدليين من الامامية والمعتزلة ان السمعيات الطاف في العقليات ومعناه ان الواجب
السمعي مقرب من الواجب العقلي اي امتثاله باعث على امتثاله فان من امتثل الواجبات السمعية كان
اقرب الى امتثال الواجبات العقلية من غيره ولا معنى للطف الا ما يكون المكلف معه اقرب الى الطاعة
وكذا الندب السمعي مقرب من الندب العقلي او مؤكد لامتثال الواجب العقلي فهو زيادة في اللطف و
الزيادة في الواجب لا يمتنع ان يكون ندبا ولا نعني ان اللطف في العقليات منحصر في السمعيات فان النبوة
والامامة ووجود العلماء والوعد والوعيد بل جميع الالام تصلح للالطاف فيها وانما هي نوع من
الالطاف انتهى ثم قال الفاضل المذكور بعد ما يكتفي في اللطف بالتكليف بسمعي لم يستقل به العقل
لا بنفس التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تع ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر يعني قد يكلف بسمعي
يؤدي الى ترك القبائح العقلية فيستغني به عن التكليف بها كالتكليف بالصلوة
المؤدية الى ترك القبائح فلا حاجة الى التكليف بها او يريد انه قد يكلف بسمعي على وجه يكشف عن
وجوب ترك القبائح العقلية كالامر بالصلوة الناهية عن الفحشاء والمنكر فانه يدل بالالتزام
على مطلوبية تركها بل وجوب تركها فلا حاجة الى التصريح بذلك ولا يخفى ما في كلامه من التقية
اجنح من حقه الانكار بغير معارضة على النفي بما مر وعلى الاثبات بما دل عليه جملة من الاخبار من تعذيب
عبدة الاوثان فانها باطلاقها تشمل زمن الفترة ايضا فتدل على حجية مدركات العقل بالنسبة
الى المقام بدعوى ان النسبة بين هذه الاخبار والاخبار السابقة التي زعم المستدل انها تدل
على عدم حجية العقل عموم من وجه فتخصيص عموم تلك الاخبار باطلاق هذه ليس باولى من تقييد
اطلاق هذه بعموم تلك الاخبار مع ان كثيرا من الاخبار ايضا تدل على تعذيب الاتي ببعض المناكير

وهي باطلاقها دون الفترة ايضا فلا وجه للتخصيص بالمعارف واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان
التعذيب على الاعمال النظرية الاختيارية المفيدة لتلك الاعتقادات لان نفس الاعتقاد غير مقدور
فلا يترتب عذاب عليه فضعفه ظاهر اذ يكفي في صحة التكليف بشيء وترتب عقاب عليه مقدوريته
ولو بواسطة مقدماته واسبابه كما نبهنا عليه في بحث المقدمة ولئن سلم فلعل القائل المذكور
يريد ترتب العقاب على تلك الاعتقادات لترتبها على مقدماتها من الاعمال النظرية وبمنع حجية
العقل فيما عداها وليس في الجواب المذكور ما يقتضي دفع حجية من فصل بين الضروريات والنظريات
وجهان الاول ما دل من الاخبار على ان دين الله لا يصاب بالعقول وما دل على ان الناس مكلفون
بالرجوع الى الكتاب والسنة فان ظاهرها حصر الحجة فيهما والجواب اما اولا فبالنقض بالضروريات
اذ لو تم الدليل المذكور لدل على عدم جواز التعويل عليها ايضا واما ثانيا فبان تلك الاخبار كلا او
بعضا واردة في مقام المنع عن العمل بالقياس كما يظهر من سياقها ولو سلم فهي واردة مورد الغالب
من عدم وصول اغلب العقول دون تمويه بما يصل اليها الثاني ان المطالب النظرية كثيرا ما
يقع فيها الاشتباه والخطاء وان بالغ الناظر في الفحص على مقدماتها كما يشهد به الوجدان
فلا يحصل للناظر القطع بها لانه كلما رتب البراهين بمقدماتها المستلزمة للمطلوب منعته نفسه
عن الانقياد لها والتسليم بمقتضاها علمه الاجمالي بكثرة وقوع الخطاء في النظر وان الناظر
كثيرا ما يقطع بالحكم بعد تمهيد مقدمات معلومة عنده بالفرض ثم ينكشف خلافه فيجوز ان يكون
علمه بالحكم المستفاد من النظر من ذلك القبيل اذ لا يمكن من التمييز بحيث لا ينتقض بذلك اليقين
الاجمالي فاذا تحقق عنده ذلك امتنع جزمه بالحكم والجواب اما اولا فبالنقض بالضروريات
لوقوع الخطاء فيها ايضا كيف لا ومرجع النظريات الى الضروريات حيث يعتبر فيها ان يكون مقدماتها
ضرورية او منتهية اليها بالفرض وان يكون استلزامها للمطلوب ايضا ضروريا او منتهيا اليه
بالفرض فوقوع الخطاء فيها مستلزم لوقوع الخطاء في الضروريات فيلزم ان لا يكون حجة ايضا
واما ثانيا فبالحل وهو ان الناظر اذا علم بمقدمات مطلوبه وباستلزامها له على ما هو المعتبر
في النظر حصل له العلم بالمطلوب من غير تجويز لان يكون نظره ذلك خطاء فان العقل مفطور
على الانقياد والاذعان بمقتضى ما انكشف له بالضرورة او بالنظر وان علم بان العلم قد يكون

جهلا

جهلا او النظر قد يكون خطاء لانه حال علمه بالشيء لا يجوز ذلك في علمه ونظره وان جاز
في غيره فان حجية العلم والانكشاف ضرورية فطرية وليست نظرية حتى يتطرق اليها القدح
الى الكلية كبرى كما بما ذكر نعم ربما تغلب الشبهة المذكورة على الناظر لتمكنها اباها من نفسه
فيتوهم كونها قادحة في حصول العلم فيمتنع عن الجزم في النظريات كما كان الشبهة السوفسطائية
اذا داولها من اول الكثير ادت له الى التشكيك في الضروريات وهذا كله لا يكون الا بعد ابا خروج
العقل عن فطرته الاصلية ورده الى ما هو خلقته الاولية واما ثالثا فبان ابطال حجية النظر
يؤدي الى ابطال الشرائع والاديان كلا بينا ما على النظر باثبات الصانع وقدرته و
حكمته وعدله وامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب الى غير ذلك فلو بطل حكم النظر
نظرا الى وقوع الخطاء فيه احيانا لم يثبت شيء من ذلك ودعوى ان المعجزة يفيد العلم
بصدق صاحبها بدليل ان العلم منها كثيرا ما يحصل للعوام ونحوهم ممن ليس له نوع النظر
والاكتساب فلا يتوقف على النظر في اثبات الصانع وصفاته بل يقولها صاحبها المعلوم
صدقه بالضرورة وهذا غير منتهض اذ لا دلالة للمعجزة في حد ذاتها على صدق صاحبها عقلا
نعم يمكن القول بدلالتها بطريق الضرورة على صدق صاحبها بعد العلم بوجود الصانع العالم
القادر الحكيم كما هو متفق عليه في جميع الاديان واثباته يتوقف على النظر الا انه نظري جلي
الوضوح مقدماته بحيث لا يكاد يخفى على عاقل بعد تنبيهه عليها وقد اشير اليه في قوله
تعالى أفي الله شك فاطر السموات والارض الا انه لا يجدي بالنسبة الى من سبق ذهنه الى الشبهة
تشبث عليه بحصيل العلم بالنظر وهو كاف في الاشكال **فصل** ينقسم الفعل عند القائلين با
لتحسين والتقبيح العقليين الى ما يستقل به وينقسم الاول الى الاقسام الخمسة اعني الواجب والحرام
والمكروه والمباح ولكن المراد استقلال الكل بذلك ليتضح فساده بشهادة الوجدان على انه بل
المراد استقلال العقل بذلك ولو بحسب بعض افراده لقول الانبياء والاوصياء واللام في العقل
للجنس والمراد بالقسم الثاني ما لا يستقل العقل بادراك حكمه ولو بحسب بعض افراده لكن يشكل
حينئذ بانتفاء التقابل بين القسمين فان من الافعال ما يستقل بادراك حكمه بعض العقول دون بعض
ولا مدفع له بالاعتبار الحيثية فيرجع حاصل التقسيم الى ان الفعل ما ان يؤخذ من حيث ادراك

العقل بحكمه ولو ببعض افراده او يؤخذ من حيث عدم ادراك العقل الحكم ولو ببعض افراده ولا يقدح
عدم انفصال القسمة فيهما لان المقصود تقسيم بحسب ما يتعلق الغرض ببيان حكمه وهو منحصر فيهما وكذلك
ان يجعل انقسام القسم الاول الى الاقسام الخمسة بمنع عدم خلوه من احدهما توسعا فلا يلزم ان يشتمل
عليهما بحسب الوقوع وان جاز وح فيصح ان يكون التقسيم باعتبار كل واحد من احاد العقل وكيف كان
فلا يقدح عدم تحقق نوع من الفعل يستقل عقولنا بالاباحة او استحبابه او كراهته ومن هنا
يظهر ضعف ما زعمه الفاضل المعاصر من ان ما اتفقت عليه كلمة القائلين بالتحسين والتقبيح
انما هو وجود الاحكام الاربعة دون الاباحة لانهم اذا اختلفوا في مثل اكل الفاكهة وشم الطيب
كانسياله فاي شيء يبقى بعد ذلك لان يتفقوا على اباحته ثم تنبه الشارح الجواد الى ورود الايراد على
العقل حيث سلك مسلكنا فقسم العقل بادراك حسنه او قبحه وقسمه الى الاقسام الخمسة والى
ما لا يستقل به وجعله مورد النزاع الاتي وانت خبير بان ذلك مما لم ينفرد به الشارح الجواد
بل هو متداول بين القوم فاسناد الفاضل اليه في ذلك اسناد لها الى الكل والتحقيق ان
الفعل انما ثلث منه فان كلامهم في التقسيم ناظر الى ما ذكرناه من الوجهين ونزاعهم الاتي
مقصود على القسم الثاني فان اختلافهم في ادراك العقل في حق الجاهل بحكم تلك الاشياء
اباحتها من حيث جملة بلا بد ان يطلع منهم ادراك بعض العقول اباحتها او اباحة غيرها بامثالها
اخرى مع ان ما زعمه في الاباحة منقوض عليه بالكراهة حيث التزم باتفاقهم عليها مع ان قضية
ما ذكره في الاباحة جريانها فيها ايضا فانهم اذا تنازعوا في حرمة مثل اكل الفاكهة وشم الطيب فاي
شيء يبقى بعد ذلك حتى يتفقوا على كراهته بل التحقيق ان التقسيم ان كان بالنظر الى عقولنا
فهي لا يستقل بادراك المندوب ايضا فالوجه حصر ما يستقل بادراكه العقل في قسمين لا الاقسام
الاربعة واما ما يستقل العقل بادراك حسنه ولا قبحه فقد اختلف القائلون بالتحسين والتقبيح
والمنكرون لهما بعد التنزل في حكمه قبل ورود الشرع فذهب الاكثرون الى الاباحة واخرون
الى الحظر وذهب الحاجبي الى انه لا حكم فيه اصلا وتوقف شيخ الاشاعرة وفسره تارة بعدم
العلم بالحكم واخرى بعدم الحكم ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول كما ينقسم الحكم التكليفي
باعتبار نفسه الى انقضائي وتخييري وينقسم بهذا الاعتبار الى الاحكام الخمسة كذلك ينقسم

باعتبار

باعتبار آخر الى حكم واقعي وحكم ظاهري وينقسم بكل من الاعتبارين الى الاحكام الخمسة والظاهر
ان النزاع هنا في مطلق الحظر والاباحة سواء كانا واقعيين او ظاهريين ليعم القول بالتصويب
ايضا وخصهما بعضهم بالظاهريين معللا بانه لا يمكن النفي لاحتمال العقلي واسامعي ان
ليس في الفعل واقعا جهة حسن او جهة قبح لا سيما بعد ملاحظة ما ورد في الشرع من تحريم بعض
المنافع الخالية عن المفسدة كالغناء وشرب الفقاع الغير المسكر وهذا التعليل كما ترى انما يتجه
على القول بالتخطئة والاولى ما ذكرناه ورد بعض المعاصرين ان النزاع هنا في الاباحة
والحظر الواقعيين مع تجويز المحالة في الاشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة ورد
التعليل المذكور بانه اشكال سار في جميع المطالب المستدل عليها بمعنى ان ظهور خلاف
الحكم الذي دل عليه العقل احيانا لا ينافي قطع العقل بالواقع قبل ظهور الخلاف كما في كل
جهل مركب ينكشف خلافه وبان غرض المعلل منع حصول القطع بالواقع لا ابداء لنا
الاحتمال ووضوح نظره بجواز المخالفة للواقع اليه كيف لا وموضع النزاع في كلامهم ما لا يدرك
العقل حسنه وقبحه واما الاستشهاد بظهور الخلاف في الغناء والفقاع فانما يريد المدعي كما
يشهد به سياق كلامه وليس الغرض منه الاستدلال به ليدفع بان ظهور الخلاف احيانا لا
ينافي حصول القطع بالواقع كما في سائر المطالب القطعية ثم قال نعم قد يتضح هذا الاشكال
اذا استدل بمثل كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فانه يمكن ان يقال فيه ايضا انه مباح واقعا
لمن لم يطلع على النهي وحرام واقعا على من اطلع عليه لا انه لغير المطلع مباح ظاهرا او حرام واقعا
واحال الامر في ذلك الى ما بينه في مسئلة الواجب المشروط بالنسبة الى الواجد للشرط والفاقد له اقول
وضعف هذا التاويل في الرواية مما لا يكاد يخفى على ما قررناه سابقا وقد اعترف هو ايضا بفساده
عند تقرير من احتج بها على نفي الملازمة بين العقل والشرع مستشهدا عليه بان جعل الحكم
معنى تعليقه كما يقتضيه كلامه حتى ينافي كون الحكم واقعيا فلا وجه للتشبث به في المقام ثم قد تقرر
في مبحث الواجب المشروط ان وجوب عدم في حق الفاقد للشرط ومطلق في حق الواجد له فيمكن
التعلق به في المقام بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان بعد ان لا ريب في ان التكاليف باسرها الالهية
كانت او واقعية مشروطة بعلم المكلف لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق بحيث لا علم لا تكليف حقيقة

ثم اقول على ما نقول عليه مقالة المبيح المطلوب
من اراد منا الحكم الواقعي قد تبين لغير المعصوم
منهما بعد ملاحظة الشرع فساد كل من
القائلين وكانت اللازم لهم ربط النزاع وهلم
لما يحصل الان اي الجهلين الركيبين بعجو
الفعل قبل ملاحظة الشرع وهو لا يشتبه
نزاع اهل العلم

لا ظاهراً ولا واقعاً فبطل دعوى انه لغير المطلع على النهي مباح ظاهراً او حرام واقعاً لان الحرمة
تكليف ظاهرية كانت او واقعية فثبوتها بدون العلم يؤدي الى ثبوت المشروط بدون شرطه وهو
قح وهذا غاية توجيه الحوالة الى البحث المذكور وانت خبير بان منشأ هذه الكلمات عدم تحقيق
معنى الحكم الواقعي والحكم الظاهري كما نبهنا عليه سابقاً وسننبه عليه فيما سيأتي ونقول هنا
تأكيداً وتوضيحاً انا لا نريد بالحكم الواقعي الا الحكم الذي يشترط في تعلقه بالمكلف علمه به فلا يكون
عند عدم الشرط الا حكماً شأنياً وقد اصطلحوا على تسميته حكماً واقعياً ولا ريب انه غير مشروط
بالعلم وانما المشروط به فعليته وبعبر عنه بالحكم الظاهري ولهذا ظهر الفرق بين القول بالتخطئة فانهم
بعد ان اطبقوا على ثبوت الحكم الفعلي تشاجروا في ثبوت الحكم الثاني بالمعنى الذي ذكرناه ثم ما
ذكروه في الرواية لتثبت القول بالتقريب ولو في المباح وهو خطأ كما سنحققه في محله واما ما
من ان حمل الاباحة والحرمة على الظاهرية يؤدي الى تنويع الاحكام فان اراد تنويع الاحكام الواقعية
او الظاهرية فقط عدم لزومه وان اراد تنويع مطلق الاحكام فلا اشكال في التزامه بل التحقيق
تعثيرها كما نبهنا عليه ثم الفرق بين هذه المسألة ومسألة اصل الاباحة الاتية هو ان البحث
هنا مقصود على دلالة العقل والبحث هناك مبني على ملاحظة الشرع ايضاً ومن هنا يظهر
ضعف ما ذكره المعاصر المذكور من التمسك في المقام برواية كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان
فيه خروجاً عن محل البحث اذا تقرر هذا فالحق عندي هو القول بالاباحة الظاهرية سواء
اشتمل الفعل على منفعة ولا وحصر جماعة من موافقينا بالنوع الاول ومنهم في ذلك الفاضل
المعاصر مع حمله للاباحة على الواقعية لنا ان ضرورة العقل قاضية بالاباحة في الظاهر عند عدم
ما يدل على خلافها من غير فرق بين ما يشتمل عليها الظهور ان التكليف باقسامه الاربعة
مشروط بالعلم والبيان عقلاً وعادة واذ ليس فليس ولا نعني بالاباحة الا ذلك واحتج من
بان الحكمة في خلق العبد وما ينتفع به اباحة له لئلا يترتب عليه ما هو المقصود من خلقه والا لكان
خلقه عبثاً وهو قبيح واورد عليه تارة بالمعارضة بانه تصرف في مال الغير فيحرم وهذه
مردودة بما سيأتي واخرى بالحل وهو انه لا يلزم من عدم الاباحة وقوع العبث لجواز ان يكون
المقصود من خلقه على تقدير اصطبار عنه عند التشهيه ليثاب عليه مع ان مقصود خلقه لا

لا ينحصر في انتفاعه به وبطريق الاكل ولا يستلزم عموم الانتفاع كما ان الامر في كثير من المحرمات كذلك
واحتج الفاضل المعاصر على ما اختاره من الاباحة الواقعية بانها منفعة خالية عن امارات
المفسدة والاذن من متبع في التصرف معلوم عقلاً لان ما يتصور مانعاً هو المفسدة وهو منتف
قطعاً فيكون حسناً واحتمال حصول المفسدة في الواقع كما شاهد في بعضها بعد كشف الشرع كا
لغنا وشرب الفقاع لا يوجب تزلزل العقل في قطعه لانه مما منشأ له قبل ورود الشرع فلا
يعتد به العقل الا ترى ان من اعرض عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان لاحتمال ان ينهدم
بالحول يجوزه ذلك يعلون اصحاب الجنون والسوداء مع ان هذه الاحتمال معارض باحتمال المفسدة
في ترك الفعل ايضاً وهو يستلزم التكليف بالمحال والمانع لم يتمسك على المنع الا بكونه تصرفاً في ملك
الغير وبغير اذنه فكان نفي احتمال مفسدة اخرى وهذه المفسدة ايضاً منتفية اقول لا نفهم المجد
المذكور الا باثبات الاباحة الظاهرية لان خلو الفعل عن امارات المفسدة لا يوجب القطع بانتفائها
واما حكم العقل بقبح التحرز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان فهو حكم منه ظاهري للظهور
ان العقل لا يقطع بعدم ترتب مفسدة الانهدام عليه لكن يحكم بقبح البناء في الظاهر على خلاف
ذلك وبالجملة فنفرق بين تجويز الانهدام على الحائط المذكور وبين العمل بمقتضى هذا التجويز من
التحرز عن الجلوس تحته لاجل ذلك فالذي يحكم العقل بقبحه وسفهه فاعله هو الثاني دون الاول
فظهر من ذلك فساد ما ادعاه من ان الاذن من متبع يعني الاذن الواقعي معلوم عقلاً لما يتناوله احتمال
الخلاف من ان اعتبار الاذن في الدليل غير سديد لانه هنا بمعنى الاباحة فيكون استدلال
مصادرة ومعارضته احتمال المفسدة في الفعل باحتمال المفسدة في الترك لا يوجب القطع بالاباحة
الواقعية وبطلان ما تمسك به المانع لا يوجب بطلان دعواه لجواز ان يقام عليها حجة
اخرى فضلاً عن ثبوت ما يدعيه لاحتمال الواسطة احتج القائلون بالحظر بانه تصرف في ملك
الغير بغير اذنه فيحرم ورد تارة بمنع حكم العقل بحرمة التصرف في ملك الغير وانما ثبت ذلك
بالشرع ولو سلم فانما يسلم فيمن يلحقه بالتصرف ضرر وهو هنا منتف لتنزهه عنه ولو سلم
فمعارض بما في المنع من الضرر الناجز عن النفس ولبس تحمله لدفع ضرر الخوف اولى من العكس و
ان ليس الضرر المخوف معارضه بتنجيز الضرر والاخر ومحققه واخرى بالنظر وهو ان

من ملك مجرا الانزف وانصف بغاية الجود واجب مملوكه نظره من ذلك فكيف يدرك بالعقل تحريمها
والتفريع عليه وقد يجاب ايضا بلزوم التكليف بالمحال اذا امر من ضدان لا ثالث لهما كالحركة والسكون
واورد عليه بانه خارج عن محل النزاع اذ لا نم انه اذا لا حكم للعقل فيه بل يحكم بالاباحة احدهما
نعم ويمكن ان يجاب ايضا بان الخصم لعله لا يساعد على كون السكون فعلا بل هو عدم فعل
الحركة فلا يلزمه القول بالتكليف بالمحال بل يلزمه الحركة على التعيين الا ان ينقل الكلام
الى الكف الذي هو سبب السكون وهو امر وجودي ويمكن دفعه بان الكلام في نزاعهم في
افعال الجوارح فقط بدليل ايراد دليلهم من حرمة التصرف في ملك الغير الا باذنه على تحريمها
التصرف في نفسه الا ان يقال بانه ايضا ملك للغير فيحرم عليه التصرف في نفسه ولو باحداث
الكف منها ولا يخ من بعد نعم يمكن ان يقال هذه مناقشة في المثال فيبقى الاشكال المدعى بحاله
ولا محيص عنه الا بالتزام القول بالاباحة صريحا وتخصيص الحظر بغيره **حجة** النافي للحكم ان
المبيح والحاظر ان اراد خطاب الشرع بذلك فالتقدير انه لا شرع وان اراد حكم العقل بذلك
لزم التناقض اذ المفروض انه مما لا حكم للعقل فيه بخصوصه ولا نبح في حكم الشارع بعنوان فرض
العنوان مما لا يدرك العقل حكمه او حسنه وقبحه ينافي دعوى حكم العقل فيه بالاباحة او
الحظر والجواب انا نختار الشق الاخير ولا تناقض لان المراد ان ما هذه لا يدرك العقل حكمه
بغير هذا العنوان او هذه الجهة اعني كونه مما لا يدرك العقل حسنه وقبحه وحكم عليه بعدم الحظر
بهذا العنوان وهذه الجهة بالاباحة او الحظر او لا فلا ينافي حكم العقل عليه باحدهما ما اعتبر فيه من عدم
حكم العقل فيه باحدهما لتغاير الجهتين والى هذا يرجع ما قيل من انه لا منافاة بين عدم الحكم على
شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولا وبين الحكم عليه باعتبار كونه مجهولا ونظر فيه بعض المعاصرين
بان حكم المبيح بالاباحة او الحاظر بالحظر ليس من جهة كونه مجهول الحكم وبين الحكم عند العقل
بل لانه منفعة ما دون فيها او تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع
ان مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم قال فان قيل ذلك مقتضى دليلهم بالنظر الى ظاهر الحال وقد
يبدل الحكم بظهور خلافه فيعلم ان الحكم الثابت انما كان حكم مجهول الحكم قلنا هذا كلام سار في
ساير المطالب المعلومة فكثيرا ما يعلم حكم الشيء بالظن او النظر ثم يظهر خلافه ولا يلزم لسنرانه يكون

ذلك حكم الشيء من حيث انه مجهول الحكم بل وظيفة الناظر في كل وقت انما هي التخلية فلما مر والبناء
على ما ادى اليه نظره سواء صادف الواقع ام لا ثم قال نعم هذا يجري فيما لا نص فيه من الاحكام التي
لا موضح للعقل فيها اصلا كوجوب غسل الجمعة فان حكمه قبل ثبوت الشرع من حيث هو مجهول عدم الوجوب
لا مع قطع النظر عنه وان هو من الحكم بالاباحة هذا ملخص كلامه اقول وفيه ما لا يخفى لان حكم المبيح
والحاظر بالاباحة والحظر من جهة كونه منفعة ماذونا فيها او تصرفا بغير الاذن لا ينافي كونه باعتبار
جهالته الحكم ايضا كيف وتلك الجهتان انما يثبتان لمواردهما عندهم باعتبار هذه الجهة فان
المبيح انما يقول في شم الورد مثلا بانه منفعة ماذون فيها بعد اخذه بعنوان مجهول الحكم كما
يدل عليه اعتبارهم لخلوها عن امارات المفسدة وكذلك الحاظر انما يقول بانه تصرف بغير الاذن
بعد اخذه بهذا العنوان اذ مراده بغير الاذن بغير الاذن ظاهرا الا واقعا اذ لا طريق لهم اليه فيدل على
اعتبار الجهالة بالحكم في الحكم وبالجملة فكون الشيء مجهول الحكم دليل اصولي على حكمه بمعنى انه
يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اليه لا دليل منطقي واما ما اورده من السؤال فمورده من ما ذكره
اخيرا من ان مقتضى ادلتهم العلم بالحكم فكيف يجعل الموضوع مجهول الحكم ومحصله ان الجهل اعم من
البسيط والمركب فاذا حكم الحاكم بالاباحة او بالحظر لدليلها او لدليله ثم انكشف الخلاف تبين ان ذلك
كان حكمه من حيث خطائه وجهالته بالحكم ومع فلا منافاة بين العلم بالحكم وبين كون الموضوع
مجهول الحكم واما ما اجاب به عنه فليس على ما ينبغي بل التحقيق في الجواب ان القاطع يتبين حكم
في حقه انما تقطع حال قطعه بثبوته في حقه من حيث انه مصيب بقطعه الواقع لا من حيث انه
مخطئ في اصابته وان حكمه حال قطعه ذلك نعم اذا انكشف له الخلاف تبين عنده ان ذلك كان
حكمه من حيث خطائه في اصابة الواقع لا من حيث اصابته له وحاصل ان الكلام في المقام انما هو بالنسبة
الى حال القطع لا بالنسبة الى حال انكشاف الخلاف فيبقى اشكال التنافي بين فرض العنوان
مجهول الحكم مع قضاء القطع بالحكم بحاله واما ما ذكره اخيرا من ان العقل يحكم فيما يجهل حكمه
بعدم الوجوب دون الاباحة فغير سديد لان العقل كما يحكم فيه بعدم الوجوب كذلك يحكم بعدم
الاستحباب والحرمة والكراهة فتتعين ان يحكم بالرخصة في الفعل والترك ما لم يقم دليل
على خلافه لانحصار الاحكام في خمسة بعد من الفرض بها وقضية القول بالملازمة بين حكم

العقل والشرع كما يقولون وغيره به حكم الشرع ايضا بالرخصة فيهما ما لم يقم دليل على خلافه
وهو معنى الاباحة الظاهرية هذا واجاب المحقق الداماد عن الاشكال المذكور بان النزاع في المقام
الذي لا يدرك العقل فيه بخصوص جهة محسنة او مقبحة كاكل الفواكه مثلا فهو لا يحكم فيه بحكم خاص
تفصيلي في نفس فعل فهل يحكم فيها على الاجمال بحرمته او بحكم باباحته اولا واورد عليه المحقق
الشيرازي بانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال في اكل الفاكهة مثلا علم الحكم المخصوص بكل فعل
كاكل فاكهة الرمان المحصور بضم الصغرى الواضحة الثبوت الى تلك الكبرى الكلية الاجمالية الحاصل
دليلها ثم قال اللهم الا ان يقال مراده الحكم الضروري وفيه تعسف يعني ان حمل الحكم المنفي ادراكه
على الحكم الضروري يدفع الاشكال لان اعتبار ضم الصغرى يخرجه عن كونه ضروريا وكانه لم
اراد بوجه التعسف ما سياتي ونقل بعض المعاصرين عن الشارح الجواد انه اورد الاشكال
المذكور على ما اختاره من القول بالاباحة ثم اجاب عنه بوجهين الاول ان المراد ان ما لا
يدرك العقل حسنه او قبحه بالنظر الى خصوصياتها هل له حكما عاما بالحد بالنسبة الى
او الثاني ان المراد لا يدرك العقل حسنه او قبحه ابتداء او مجردا عن ملاحظة شيء
آخر فهل يحكم عليه بالحسن حكما عاما بالنظر الى الدليل اولا وعلى التقديرين لا يكون الحكم
المذكور مخالفا لما اعتبر في العنوان بعد نقل الوجهين عنه والغفلة التي حصلت له انما
هو الذي اورد عليه هذا الاشكال من بيانه لما قسم العقل الى ما يستقل العقل بادراك
حكمه والى ما لا يستقل [illegible] النزاع في القسم الثاني وقع في الاشكال المذكور ولو انه حرر
النزاع في الاشياء الغير الضرورية في التعبير المشتملة على المنفعة كثمرة الورد واكل
الفاكهة من غير اعتبار لكونهما مما لا يستقل العقل بادراك حكمه كما فعله هو اعني العاصر
الفكر سلم عن الاشكال فان يحكم فيهما بالاباحة او الحظر يجعلهما من القسم الاول ومن
يقول بانه لا حكم فيهما يجعلهما من القسم الثاني وفيه ما لا يخفى لان تحرير الشارح الجواد لمحل
البحث فيما لا يستقل العقل بادراك حكمه موافق للتحرير المعروف في كتب القوم كما لا يخفى على
من راجعها ح فلا بد اما من بيان يندفع به الاشكال او الالتزام بما التزمه الحاجبي ولا
تغيير العنوان وتحرير النزاع في الاشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة لان لا يطلق

لا ينطبق

١٣٠

لا ينطبق عليها او الالهم فيها الا ان بعد اخذها مجهولة الحكم ومعه يعود الاشكال مع ان
الاشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة قد يحكم العقل عندهم فيها بالوجوب كالعدل
وقد يحكم بالحرمة كالظلم فلا يستقيم جعلها عنوانا لمحل النزاع على اطلاقها كما فعله
ثم انه تصدى لدفع الجوابين الذين ذكرهما الشارح الجواد فاورد على الجواب الاول بامكان
ان يقال في ثمرة الورد منفعة ماذون فيها وكل ما هو كذلك فهو حسن فيعلم حسنه بالخصوص
وعلى الثاني بعدم الانحصار بمدركات العقل في المذكورات هذا محصل كلامه اقول وانت خبير
بان مرجع الجواب الاول الى ما اجاب به التفتازاني ومرجع جواب الثاني والاعتراض عليه الى ما
ذكره المدقق الشيرازي الا انه اشار الى الاعتراض الثاني بقوله وفيه تعسف وبينه بعض
الناظرين في كلامه بما ذكره المعاصر المذكور ثم اقول ردا او ورد على الجواب اولا انه ان
اراد المجيب ان المراد ان ما لا يدرك العقل حكمه تفصيلا الا بدليل عام هل يدرك حكمه بدليل
عام اولا وهذا منقح الفساد لا ينتج اذا التزم بما اورده المورد عليه من انحلال ذلك الى معرفة
حكم الخاص باعتبار دليل عام عاد عليه الاشكال لان ما لا يدرك العقل حكمه ولو باعتبار
دليل عام كيف يدرك حكمه باعتبار دليل عام وان لم يلتزم بالانحلال فهو مع كونه غير معقول
في نفسه خارج عن محل البحث لان كلامهم هنا في معرفة الحكم الذي ينحل الى التفصيل اذ
المقصد الحكم بحلية اكل الفواكه مثلا او حرمته وهذا لا يعقل بدون الانحلال الا ترى ان اللازم
من الحكم انما هو الحكم على الحصة الموجودة منه في الخاص على ان تكون تلك الحصة موردا للحكم
دون الحكم على الخاص على ان يكون الخاص موردا له بسبب وجود العام في ضمنه ويمكن رفع المنافاة
ح على التقدير الاول بان المعنى ان الشيء لا يدرك العقل حكمه ولو باعتبار امر كلي على ان يكون
ذلك الشيء موردا للحكم هل يدرك حكمه باعتبار امر كلي على ان يكون ذلك الكلي موردا للحكم او لا
فيندفع الحكم ايراد المورد عن الجواب لانا نقول هذا التنزيل مع مقصد كلام المجيب عن افادة غير
مستقيم عندنا لان الاحكام على ما اذا لا تتعلق بالطبايع الا باعتبار وجودها في الخارج
فلا يعقل مغايرة حكمها لحكم افرادها لاتحادهما في الخارج نعم يتجه ذلك على قول من يجعل وجودها
مغاير الوجود افرادها او يجعل الاحكام متعلقة بالطبايع باعتبار انفسها ويجوز مغايرة حكمها

الى

بدليل خاص و

الافراد بحكمها كما يراه الفاضل المعاصر وجماعة من المتأخرين فيمكن الزامهم بصحة الجواب وانلاع
الايراد بناء على هذا التنزيل لكن لا خفاء في ان النزاع المذكور لا يختص باحد هذين القولين فيبقى
الاشكال بحاله على مذهب الاخرين هذا والذي هو ادق مما سبق في كلام التفتازاني بل هو الظ
من كلام الشارح الجواد ان المراد ان ما لا يدرك العقل حكمه بدليل يخصه بعينه هل يدرك حكمه بدليل
وغيره اولا فيندفع عنه الايراد المذكور لان الحكم بحسن شم الورد لكونه منفعة خالية عن
امارات المفسدة انما هو حكم عليه باعتبار امر كلي عام جار فيه وفي غيره كشم الرياحين واكل
الفواكه وغيرها وليس باعتبار كونه خصوص شم ورد وهذا معنى قوله يحكم عليه بالحسن حكما
عاما يعني يحكم عليه بالحسن لا باعتبار امر عام وهذا واضح نعم يرد على الجيبات بعض
الافعال التي يستقل العقل بادراك حكمها الابتدائي من حسن او قبح مما يتصف به باعتبار
امر عام كحكم العقل بقبح ضرب غير المستحق فانه لاشتماله على منفعة لكونه ايذاء فان ادراكه لحكمه
ليس باعتبار الخصوصية بل باعتبار امر عام يجري في غيره من الجرح والقتل ونحوهما ايضا مع ان
النزاع الجاري في المقام لا يجري فيه فتامل واما ما اورد على الجواب الثاني فانما يرد على ظ بناء
على ان يكون الادلة العقلية حجة في النظر بانه ايضا كما هو الحق المحقق ويمكن توجيهه بان
المراد ان ما لا يدرك العقل حسنه او قبحه الابتدائي اي الثابت للشيء مع قطع النظر عن ملاحظة
العنوان المذكور فيرجع الى ما ذكرناه ويمكن ان يحمل ايضا على ان ما لا يدرك العقل الحكم الابتدائي
الواقعي هل يحكم عليه في الظاهر بالاباحة او الحظر اولا لكن يقدح فيه ان من اشتباه الاول لا بد له
العقل حكمها الواقعي لا يحكم عليه في الظاهر الا بالحظر كما بين المقطوع بوجود الشيء في احدها
لا على التعيين ثم ان كلام جماعة كالحاجبي والعضدي في تحرير العنوان خال عن اعتبار كون الفعل
الذي لا يدرك حكمه مشتملا على منفعة وانما وقع التقييد به في كلام جماعة وتبعهم في ذلك الفاضل
المعاصر حتى ادعى ان ما لا منفعة فيه كتحريك اليد بلا داع وموضع البحث الغير اللذيذ لا حكم
للعقل فيها عند الكل اول وكانهم اخذوا القيد المذكور من الحجة المعروفة للقائلين بالاباحة
اعتبروا في الفعل اشتماله على المنفعة والاقرب عندي ان يحمل المنفعة الماخوذة في الدليل على
منفعة ما اعني موافقة المقصد والقصد لداعي سواء سميت عرفا منفعة اولا ومرجعها الى

العقل

ما يمنع

ما يمنع بدونه صدور الفعل الاختياري وبهذا يحصل التوفيق بين الدليل والعنوان وحمل
كلام المعتبرين لهذا القيد في العنوان على ذلك تعسف واضح وربما يؤيد ما ذكرناه انه لولا عموم
العنوان لكان من المناسب او اللازم ان يبحثوا عن القسم الاخر ايضا مع انهم لم يتعرضوا له واما
الاتفاق الذي حكاه المعاصر المذكور على انه لا حكم فيما لا يشتمل على المنفعة فكما ترى وقع سهوا
من قلمه لان من قال بالحظر في المشتمل على المنفعة كيف يقول بان لا حكم فيما لا يشتمل عليها بل يلزمه
القول بالحظر في ذلك بطريق الاولوية وقد عرفت ان عمران مستندنا على الاباحة يعم النوعين
ثم ان اراد الحاجبي بقوله اذ لا حكم عند العقل كما هو الظاهر من دليله توجه عليه ما مر وان اراد
ان لا حكم انه لا حكم عند العقل كما هو الظ من دليله توجه عليه ما مر وان اراد انه لا حكم في الواقع
توجه عليه ان عدم حكم العقل بمعنى عدم ادراكه الحكم اعم من عدم الحكم في الواقع والعام لا دلالة
له على خاص واما المتوقف فان اراد توقف العقل عن الحكم رجع مقالته الى مقالة الحاجبي فيرد
عليه ما يرد عليه وان اراد توقفه عن تعيين احد القولين او الاقوال لعدم عثوره منهما على دليل يعتمد
عليه ما عرفت من بياننا المتقدم على اثبات القول بالاباحة ثم قولهم في العنوان قبل الشرع هل
المراد به قبل بعث الرسل مطلقا او قبل وصول احكام الشريعة مطلقا او قبل وصول جملة يعتد بها
منها او قبل وصول جملة يعتد بها الحكم في خصوص المسائل والبحث عنها بهذا العنوان او قبل
وصول حكم هذه العنوان وكان الاول اظهر في كلام العامة لكن حمل كلام اصحابنا عليه بعيد
لابتناء البحث معه على مجرد الفرض وتعذر عند وقوعه ولا جدوى فيه الا ان يقال فائدته استصحاب الحكم
منه الى الواقع وهو كما ترى مع عدم وقوع هذه الدعوى في كلامهم والثاني حمل الثالث ابعد
يستفاد من كلام بعض المعاصرين شدة الميل الى حمله على هذا اذ من الفترة والمحبوسين الذين لا يتيسر لهم
البحث وهو ايضا لا وجه له لانه تخصيص من غير اختصاص والذي اوقعه في هذا الوهم ما
توهمه سابقا من ان النزاع في الاباحة الواقعية اذ بعد وصول كثير من احكام الشريعة الى المكلف
وعلمه بحكم الشارع بالحظر في كثير مما لا يدرك العقل حكمه الكاشف عن وجود جهة مقبحة
واقعية خفية فيه يمتنع ان يقطع بالاباحة فيما يجهل حكمه وقد عرفت فساده ذلك مع ان مرجع

النزاع على كلا امريه هذا الى حصول الجهل المركب للعقل وعدمه ولو بالنسبة الى كثير من الموارد والبحوث
منها وهو خارج من مباحث اهل العلم الى والوجه في المقام احد الوجهين الاخيرين او ما
يعمهما والوجه الاخير هو الاظهر فيرجع محصل البحث الى ان الاشياء التي لا يدرك العقل حسنها
ولا قبحها مع قطع النظر عما ورد فيها من الشرع خصوصا او عموما هل يحكم فيها بالاباحة او
الحظر او لا يحكم بشيء هذا وما ذكره بعض المعاصرين من ان حكم العقل بالاباحة في تلك الاشياء
وان كان قطعيا قبل ملاحظة الشرع لكنه بعد ملاحظة الشرع والاطلاع على تحريم الشارع
لكثير من المنافع الخالية عن المضرة يكون ظنيا لا دليلا قطعيا على حجيته والدليل الظني غير
معتبر فكيف يدعي انه مما يستقل العقل به الا ان يتم ان احتمال الظن بمقتضى هذا الاصل ما
في مخالفته مظنة ضرر فيجب دفعه عقلا اذ تم يلتزم بحجية هذا الطريق على ثبوت حجية ظن
المجتهد بعد انسداد باب العلم فيندرج فيها لكنه يشكل الثاني بان حجية ظن المجتهد لا
مدخل لها في الادلة الشرعية التي هي موضوع هذا الفن بل هو شبيه المسائل الكلامية وفيه
نظر من وجوه اما اولا فلانه ان اراد بالاباحة الظاهرية منها كما هو المختار فقد عرفت ان العقل
يستقل بالقطع بها قبل ملاحظة الاحكام الشرعية وبعدها لاستقلاله بقبح التكليف بدون
البيان مطلقا وهو لا يستلزمها وان اراد الاباحة الواقعية كما صرح به سابقا فلا خفاء في انه
لا قطع بها لا قبل الملاحظة المذكورة ولا بعدها بل قد لا يكون له ظن بها اصلا لا سيما بعد الملاحظة
الواقعية كما صرح به سابقا فلا خفاء في انه لا قطع بها لا قبل الملاحظة المذكورة ولا بعدها بل
قد لا يكون له ظن بها ابدا لا سيما بعد الملاحظة المذكورة وقد نبهنا على ذلك سابقا واما ثانيا
فلان الاستناد الى النهي بالاصل الاباحة الى دفع الضرر المظنون بظاهره ظاهر الفساد لان الاباحة
المظنونة لا تشتمل على ظن ضرر لا في الفعل ولا في الترك حتى يلزم في دفعه بالبناء عليها وانما يستقيم
ذلك في ظن الوجوب او التحريم نعم يمكن دعوى ظن الضرر في ترك الحكم بالاباحة المظنونة بناء على
دلالة دليل ظني على وجوب الحكم بها لكن مساق عبارته لا يساعد على ذلك كما لا يخفى على المتأمل
فيها واما ثالثا فلان ما ذكره من ان حجية ظن المجتهد مما لا مدخل له في الادلة الشرعية غير
صحيح كيف وكثير من الادلة انما يثبت حجيتها عنده على اثبات ذلك كحجية خبر الواحد والكتاب

والاجماع

والاجماع المنقول والشهرة وغير ذلك فانه انما يقول بحجيتها من حيث قيام الحجة على حجية ظن المجتهد
فاذا صح ذلك عنده في الادلة العقلية فلا مانع من صحته في الادلة العقلية وانما استند
اليه في ذلك ومن ان مسئلة حجية ظن المجتهد ليست من مسائل الفن فان موضوعه ادلة الفقه بزعمه
وموضوعها ظن المجتهد ففيه ان موضوع الفن ليس ادلة الفقه خاصة بل هي مع الاجتهاد بل
التعادل والتراجيح ايضا كما مر والبحث عن حجية ظن المجتهد راجع الى البحث عن الاجتهاد ولو
سلم ان موضوع الفن ادلة الفقه خاصة فلا بد من ارجاع مباحث الاجتهاد الى البحث عن الادلة
كما مر التنبيه عليه في بيان الموضوع فلا يخرج عن مباحث الفن ولو سلم فانتفاء بعض مسائله
عليه مما لا اشكال فيه اذ لم يذهب وهم الى اشتراط دخول مبادي كل علم فيه فلا يستقيم
دعوته نفي المدخلية الا ان يريد نفي الدخول في مسائل علم الاصول لا نفي الابتناء ثم فرقه
بين الجوابين حيث اورد الاشكال على الثاني دون الاول مما لم اتفق فيه على محصل فتدبر
ومما دل عليه العقل والنقل اصل البراءة والمراد بها الخلو والفراغ من مطلق التكليف
المذكور فيه فيتمسك فيه بها على نفي الوجوب والتحريم واخر بها حيث يشك في الجميع او البعض
فيثبت به الاباحة في غير العبادة وانتفاء الاقوى حيث يشك بينه وبين الضعيف وخصه
الفاضل المعاصر بنفي الاولين معللا بان المراد بالبراءة من التكليف ولا مطلق التكليف الا
عليهما ولعله ناظر الى ما قيل من التكليف ماخوذ من التكليف ماخوذ من الكلفة ومعناه لا
لغة في الشغل ولا يصدق على غيرهما وضعفه ظ لان ذلك معنى التكليف لغة واما في الا
صطلاح فعلا مع من ذلك قطعا لانه يتناول الوجوب والحرمة بانواعهما قولا واحدا ومن
الواضح انه قد لا يكون كلفة فيهما وكان المراد اولى في كلامه استعمال اصل البراءة في نفي
الوجوب واصل الاباحة في نفي التحريم والكراهة والتعميم اولى بالمقام لصلوح اللفظ له بالمعنى
الذي ذكرنا مع اشتراك الجميع في الادلة فهذه الاحكام الاربعة كلها مخالفة للاصل وان كان
مخالفة الوجوب والحرمة له باعتبارين ومخالفة الندب والكراهة باعتبار واحد ولهذا
رجح الندب على الوجوب والكراهة على التحريم عند دوران الامر بينهما وسننبه على ذلك ان شاء
الله مع ان النهي عنه او لا محل البحث يتناول الامر مطلقا في غير تمام غالبا على معان اربعة

القواعد والدليل والاستصحاب والراجح والمراد به هنا هو المعنى الاول اعني القاعدة فالمعنى
القاعدة المحررة في البرائة او للبرائة دون الدليل العدم ملائمته للمقام فان البحث هنا عن
لا عن نفسه ودون الاستصحاب وان كان من جملة ادلته لاختلاف مدارك المستدلين واقوالهم
فيها ودون الراجح لان المراد به المظنون اذ المقطوع به لا يسمى اصلا في عرفهم ولا حاجة لخفاء
في ان البرائة ان قلبت الى الواقع فقد لا يكون ظن بها وان قلبت الى الظاهر مقطوع بها
ولئن سلم ان معنا الاعم فانما يصح على القدر اعتباره في التركيب الحملي كما ذكره الشهيد الثاني
ودون الاضافي كما زعمه الفاضل المعاصر بعد البحث ثم الفرق بين هذا الاصل واصل الاباحة ان
اصل الاباحة اخص منه بحسب المورد لجريان اصل البرائة فيما يحتمل الاباحة وفيما لا يحتمله سواء
كان عدم احتمالها في نفسه كما في العبادة او لقيام دليل على نفيها بالخصوص كما في الدخول على
صوم المؤمن بخلاف اصل الاباحة فانه لا يجري الا حيث يحتمل الاباحة والفرق بينه وبين الاصل الآخر
المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم هو ان الثاني اعم باعتبار جريانه في الحكم
الوضعي دون الاول كما ان الاول اعم باعتبار جريانه في الموضوعات دون الثاني فالنسبة بينهما
عموم من وجه لان خصصنا اصل البرائة بنفي الوجوب والتحريم او بنفي الاول فالفرق اظهر و
جعل الشهيد في الذكرى مرجع الثاني الى الاول وهو غير واضح واستظهر بعض المعاصرين في
الفرق بينهما ان المقصود بالاول نفي الحكم الظاهري وبالثاني نفي الحكم الواقعي وضعفه ظاهر
فان مقتضى الاصلين نفيهما للحكم الا النفي في الظاهر وذكر الفاضل المعاصر في الفرق بينهما
ان الاصل الثاني لنفي الحكم عن الموضوعات العامة والاول لنفيه عن الموضوعات الخاصة يعني
لنفي تعلقه بخصوص ذوات احاد المكلفين وفيه نظر يعرف مما قررنا اذا تحقق عندك هذا فاعلم
ان اصل البرائة قد يستعمل في مقام الاشتباه في الحكم بنا على انه حيث لا يعلم الاشتغال اصلا ولا
يكون لمورده تعلق بامر علم الاشتغال به واخرى حيث يعلم الاشتغال في الجملة ويتعلق مورده
بما علم الاشتغال به وقد يستعمل في مقام الاشتباه في الموضوع اما حجية في المقام الاول فهو قول
الاكثر بل ربما يظهر من الصدوق لهن في الاعتقادات انه موضع وفاق وذهب المحقق في كتاب
الاصول الى القول بحجيته مطلقا ونقل عنه ايضا قولا بوجوب الاحتياط مطلقا وفصل ذلك بعض العلماء
باصل البرائة مطلقا ويحكى عنه في المعتبر القول بانه حجة فيما يعم به البلوى خاصة وعبارته

في المقد

في المقدمة من الكتاب المذكور غير مساعدة على الحكاية لانه قد في الفصل الثالث منها الاستصحاب
الى اقسام الثلاثة ليشمل استصحاب حال العقل وفسره بالبرائة الاصلية واستصحاب حال الشرع وان
من عدم الدليل على كذا فيجب انتفائه وذكر هذين القسمين للاولين وقال بعد ذكره وهذا يصح
فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به اما لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال
حجة اقول تثليثه لاقسام الاستصحاب يبتنى على ما حدا عن من للاولين يريد بقوله عدم الدليل على
كذا فيجب انتفائه استصحاب عدم غير المكلف من احكام الوضع نظرا الى المقابلة فليستفاد من
اشتراط العلم بعدم الدليل في حجية الاستصحاب المعمول في نفي الحكم الوضعي دون التكليفي فان
اراد بالعلم معناه الحقيقي كما هو الظاهر فالفرق واضح وان اراد به ما يتناول الظن المستند الى
الفحص في الادلة كان الفرق باعتبار اشتراط حصوله في نفي الاول دون الثاني فان الفحص قد لا
يفيد الظن بالعدم فيكفي في نفي التكليف دون حكم الوضع الثاني ان يريد ان الاستصحاب قد
يستعمل في نفي الحكم ظاهرا وهذا لا يعتبر فيه الا عدم العثور على ما يدل على الخلاف ونفيه
باعتبار المورد الى القسمين المذكورين وقد يستعمل في نفي الحكم واقعا وهذا يعتبر فيه العلم بعدم
الدليل على الخلاف ولا يخفى ما فيه بل الصواب ح وان يعتبر فيه العلم بان الحكم لو كان على خلاف
ذلك لعثر على دليله اذ مجرد العلم بعدم الدليل لا يفيد العلم بعدم الحكم غاية الامر ان يفيد
به ولا دليل على اعتباره هنا ولا يذهب عليك ان الوجه الثاني اقرب الى مساق عبارته
كان يلائم في كلامه التفصيل في حجية اصل البرائة بل في حجية اصل العدم وقد عرفت الفرق
بينهما نظرا الى المقابلة فلا سبيل الى حمله على ما نحن فيه اعني اصل البرائة ومع الاغماض عن ذلك
فالذي اعتبره في الحجية هو العلم بعدم دليل على الخلاف ومقتضى ما نسب اليه من اشتراط
عموم البلوى هو العلم بعدم الخلاف والفرق بينهما بين ولعله اشار الى هذا التفصيل في مقام
آخر ثم قضية اصل البرائة فيما يعم به البلوى هو العلم بان الذي يعتبر العصر بالقول او التقرير هو
البرائة فان لم يكن هناك احتمال التقية علم انها الحكم الواقعي والا كانت محتملة له وقول بعض
المعاصرين بافادة الظن بالبرائة يعتبر عن الاعتبار السديد ثم الاحتياط عبارة عن فعل
ما لا يعلم وجوبه واقعا ولو في الجملة مع احتماله اذا سلم من احتمال التحريم او ترك ما لا يعلم

مخيّر بينهما كما اذا سلم من احتمال الوجوب بان علم احدهما الدليل الدال عليه غير دليل الاحتياط كالخبر
المعتبر او الاستصحاب او ما اشبههما فان ذلك لم يبعد العمل به احتياطاً وكذا اذا احتمل الوجوب
والتحريم وانما اعتبرنا قولنا في الجملة احترازاً عن مثل الاقل اذا دار الامر بين وجوبه او الاكثر
فانه فان كان وجوبه النفسي محتملاً الا ان وجوبه في الجملة معلوم وان اردت تفسير الاحتياط
في المندوب والمكروه ابدلت الوجوب والتحريم بالندب والكراهة وفسره بعض المعاصرين بما هو
اوقى للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال واشكل بانه لا ينطبق على القول بوجوب الاحتياط
الا وفا به بعد بعد ولا على القول بالاستحباب للقطع بعدم الهلاك والعقاب هذا وذهب
الاخبارية على ما نقل عنهم الى انه مخيّر في غير ما يحتمل التحريم واختلفوا فيما يحتمل التحريم الى
اقوال اربعة التحريم واقعاً والتحريم ظاهراً والاحتياط والتوقف وقد استشكل بعض المعاصرين
في الفرق بين القولين الاخيرين منها بناء على ما نسب اليهم من اطباقهم على القول بالتحريم وانت
خبير بان ما ذكره من الاشكال يجري في الفرق بين الثلثة المتاخرة ولا اختصاص له بالاخيرين
كما ذكره ولو نزل مقالة المتوقف على التوقف عن تعيين احد هذه الاقوال او بعضها على
حد التوقف في سائر المسائل اتضح الفرق بينه وبين بقية الاقوال الا ان حجتهم الاتية لا
تساعد على ذلك بل على التوقف في الحكم الفرعي وعلى تقديره يبقى الاشكال في الثلثة
بحاله ويمكن الفرق بان الادلة التي تمسكوا بها على التحريم منها ما يدل بظاهره عليه من جهة
وجوب التوقف كما في المقبولة قبل مراجعة الادلة ومنها ما يدل عليه من جهة وجوب الاحتياط
كما في ركعات الشك ومنها ما يدل عليه من جهة انه في نفسه حرام ظاهري كما في مصححه
التحريم فصاحب كل مذهب تمسك على دعواه بما يختار العمل به منها ولهذا انبعث عن مثل
ما لا تساعد عليه دليله هذا ويمكن حمل كلام المتوقف على التوقف في تعيين الحكم الواقعي و
الظاهري وارتكاب الفعل والترك مجرداً عن التقييد بجهة غير لكنه ينافي ما نسب اليهم
من الاتفاق على التحريم هذا ادلتنا على المذهب المختار وجوه الاول قطع العقل بالبراءة
عند عدم امارة على الاشتغال وقبح التكليف بدون الاعلام والافهام وقد سبق

بانه انما ينفع فلا نطيل الكلام باعادته الثاني استصحاب البراءة الثابتة في حال الصغر وشبهه فان
قضيته عمومه دلالته كما سيأتي عدم اختصاص مورده بغير البراءة ولا يخفى ان هذا الدليل اخص من المدعى
اذ بين مورد الاستصحاب ومورد اصل البراءة عموم من وجه لجريان الاستصحاب في غير البراءة وعدم جريان
اصل البراءة حيث لا يتقدم براءة كمن علم بوقوع جنابة وغسل مما في الذمة منه ومثل في المثال
فان قضية اصل البراءة هنا عدم تحريم جواز المساجد والكتب في المساجد وقراءة العزائم عليه
مع انه لا مسرح للاستصحاب فيها الثالث ما دل على نفي التكليف عند عدم ما يدل عليه من الكتاب والسنة
من الاول قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا ما اتيها فان الاتيان لا يصدق فيما لم ينصب امارة عليه
وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة فان قضيته تخصيص الهلاك
والحيوة بصورة وجود البينة نفيهما عند انتفائها وقضية ذلك نفي الوجوب والحرمة واحتمالها
ح على اشكال في دلالته على نفي الكراهة وقريب منه قوله تعالى ذلك ان لم يكن ربك مهلك
القرى بظلم واهلها غافلون وقد يستدل ايضاً بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
فان المتبادر منه من بعث الرسول في المقام هو التبليغ ويشكل بعد التسليم بان نفي العذاب مما
لا يدل على نفي الوجوب والتحريم لجواز الاستحقاق والعفو كما مر في دفع حجة المنكرين للملازمة
بين العقل والشرع ومن جمع بين التمسك بالاية في المقام بالبيان المذكور وبين دفع حجة
المنكرين للملازمة بما ذكرنا كما يحكى عن بعض الافاضل فقد تناقض ونفي الوجوب والتحريم بالمعنى
الذي اثبته الخصم فانه لا يلزم من كونه ذنباً موعوداً عليه بالعفو وعدم المؤاخذة ولو مع
الاصرار او لم يجعله كغيره من الذنوب فلا يكون تناف بين كلاميه كما اورده بعض المعاصرين
عليه ومن الثاني ما روي في الصحيح عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه
واله رفع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون وفي الموثق ما حجب الله علمه عن العباد فهو
موضوع عنهم وفي رواية عبد الاعلى علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وفي رواية عبد الاعلى
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عمن لم يعرف شيئاً هل عليه شيء قال لا فان الرفع والوضع وعدم
شيء عليه في معنى البراءة ثم ان تمام الاحتجاج بالرواية الاخيرة اذا حملت على السلب
الجزئي وقد استدل بعضهم ايضاً بالصحيح كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو حلال ابداً حتى

نعرف الحرام منه بعينه فتدعه منزل فاده قوله عليه السلام كل شيء فيه حرام وحلال على معنى
كل فعل من الافعال وكل عين من الاعيان المتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به
منها ليخرج ما لا يتصف بهما معاً من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل
المكلف وما ثبت حله او حرمته قال وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل
هو مع بيان ما فيه الاشتباه ثم قال فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون
حلالا ولان يكون حراما فهو حلال وتنزله اخرى على معنى كل شيء ينقسم الى هذين القسمين ويحكم
عليه باحدهما لا على التعيين ويحكم بوجوده الى العنوان الاول فاقول ولا خفاء في انه تعسف فاسد
وتكليف بارد لما فيه من تقدير ما لا شاهد عليه اللفظ ولا عليه امارة خارجية والتحقيق
ان المتبادر من الرواية هو كل شيء اي عين او نوع يشتمل على النوعين لا على احتمالهما فيعتبر
العلم بما فيه كما هو الاصل في تشخيص سائر الموضوعات فيختص بالشبهة في الموضوع دون الحكم نعم
ربما امكن ان يتوهم بانه اذا ضممنا منتزعا مشتبه الحكم الى عنوان معلوم الحرمة وعنوان
معلوم الحلية صدق على المجموع بانه شيء فيه حلال وحرام فيثبت الحلية في مشتبه الحكم لعدم
العلم بحرمته وكذا لو جمعنا بين مصاديق الثلثة فينسحب الحكم ح من المصداق الى العنوان
وفي كل الوجهين نتعسف فان المتبادر من الرواية حلية المشتبه من معلوم احد النوعين بالآخر
في الشيء المشتمل عليهما كما لا يخفى ثم ان الناظر العامر ينظر في التنزيل المذكور بوجوه اربعة
الاول انه يوجب استعمال قوله كل شيء فيه حرام وحلال في معنيين حيث يراد به [illegible]
احدهما كل ما امكن اتصافه باحدهما ليخرج الاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء
فانه مما لا يمكن اتصافه بحكم الشرعي والثاني كل ما كان منقسما اليهما بان وجد فيه النوعان
عندنا او في نفس الامر ليخرج الافعال الفردية لبقاء الحيوة وتعلق بها حليته او حرمته
وقد تقرر في محله عدم جواز الاستعمال المذكور الثاني انه لا معنى لاخراج المذكورات با
القيد المذكور من حيث ان معنى قوله فهو لك حلال ان مجهوله حلال ولا جهالة فيها
الثالث انه لا معنى لاعتبار المفهوم المخالف اللازم للقضية الا باخذ التالية منفية
الموضوع وهي غير معتبرة بعيدة عن مفهوم الرواية ح ان ما ليس فيه حرام وحلال فمجهوله

لبس

ليس محلا له وليس فيما ليس فيه حرام وحلال بالتفسير المذكور مجهول فيتعين اخذ التالية منفية
الموضوع ولا فائدة فيها وزعم ان ذلك لا يلزم على تقدير تخصيصه بشبهة الموضوع اذ ليس التقييد
ح للاحتراز بل للتنبيه على ان احتمال التحريم في نظر المكلف في صورة الاشتباه لا يوجب التحريم
كما ينصرف الى الاوهام وهذا الوهم غير حاصل على تقدير ان يكون الاشتباه في نفس الحكم فلا
يكون للتقييد ح فائدة الرابع انه يستلزم استعمال المعرفة في قوله حتى تعرف الحرام في معنيين
المعرفة من الدليل الشرعي فيما اذا كانت الشبهة في الحكم او من بينة وشبههما فيما اذا كانت
الشبهة في الموضوع وهو غير جائز كما سبق هذا ملخص ما اطال الكلام في بيانه والجواب عن الوجوه
التي اوردها غير وارد اما الاول فلان توجيه الرواية على ما قرر في الاحتجاج لا يبتني على
استعمال اللفظ المذكور في معنيين واما الثاني فلان الضمير في قوله فهو راجع الى الشيء المحتمل
للحرمة والحلية من غير اضمار فلا اشكال وقوله معنى قوله فهو لك حلال ان المجهول حلال ان
اراد ان الضمير راجع الى المجهول المضاف الى الشيء المقيد بالقيد المذكور ففاسد لعدم سبق
ذكره وان اراد اضمار المجهول المضاف الى ضمير الشيء المذكور بحذف المضاف وابدال الضمير
المجرور بالمرفوع ليقوم مقامه ففاسد ايضا لانه احتمال متكلف بعيد بل غير سديد غير
مفيد ولا مرددة محوج وبهذا ظهر الجواب عن الثالث اذ لو صح اخذ المفهوم سالبة منتفية
انما يتم اذا كان المعنى مجهوله حلال وقد عرفت بطلانه مع انا لا نسلم ان للكلام المذكور
مفهوما لان ذلك ان كان باعتبار التقييد بالوصف فقد حققنا سابقا عدم دلالته
عليه وان كان باعتبار تضمين الجملة معنى الشرط فتم ولو سلم فالمفهوم قد يلغى عند عرائه عن الفائدة
او قيام دليل على خلافه نعم هذا المستدل ليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع
بيان ما فيه الاشتباه يدل على اعتباره للمفهوم بالنسبة الى غير معلوم الحلية فان محصله ان تقييد
الشيء بكونه محتملا للحرمة والحلية احترازي بالنسبة الى الاعيان والافعال التي لا يمكن
اتصافها باحدهما وما ثبت انه حرام او حلال فيه فان اخراج هذه الثلاثة بالقيد المذكور
عن العنوان للاحتراز عن لحوق الحكم المذكور لها وبياني بالنسبة الى ما علم انه حلال او حرام

بل في معنى واحد متناول المعنيين
لما عرفت من ان المستدل ينزله
على معنى كل ما يحتمل ان يكون حراما
وحلالا وهذا عنوان عام شامل
لكل من المعنيين تحـ
اضار بل

فيه وان اخراجه ليس للاحتراز عن مجهول الحكم له بل لبيان كون المقسم بالبيان هو شبهة الحرمة وحليته
فيبتنى اعتبار المفهوم بالنسبة الى الثلاثة الاول على احد الوجهين المتقدمين لكن لا يلزم كون
المفهوم سالبة منتفية الموضوع كما عرفت ثم النكتة التى ذكرها فى الشبهة من حيث الموضوع
جارية فى الشبهة من حيث الحكم والمتفرقة المذكورة يجانبه واضحة ولئن سلم اختصاصها
بالاول فجريانها فيه كان فى حسن التقييد اذ لا يلزم ان يكون للتقييد فائدة بالنسبة الى جميع افراد
مقيده فان قلنا بدلالة الرواية على الحل فى شبهة الحكم لا يوجب تخصيصها به بل يمكن
تعميمها اليه ولا شبهة الموضوع وعلى تقدير تخصيصها بالاخير فلا تمنع وجه عن اشكال
التقييد بناء على ما ذكره فيه الا بالمنع من كون التقييد لافادة الاشتباه فيعم العنوان المشتبه
ونحوه والمنع من ثبوت المفهوم كما مر وهذا كما ترى بانه على تقدير تنزيلها على شبهة الحكم
ايضا الا ان المنزل لم يجر بيانه على هذا واما الرابع فلان المراد بالمعرفة المعرفة
المختصة المعتبرة سواء كانت واقعية او ظاهرية وبعبارة اخرى سواء كان علما
او مؤديا لامارة شرعية غاية ما فى الباب ان يختص كل نوع من العنوان بنوع من المعرفة وهذا
لا يوجب استعمال اللفظ فى معنيين بل فى معنى ثالث يتناولهما احتج القائلون بالتحريم بما
رواه فى الكافى عن عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين و
الشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وجه
الدلالة ان كل مجهول الحال شبهة فيحرم بنص الرواية والجواب ان الرواية المذكورة على تقدير
سلامة سندها محمولة على ارتكاب الشبهة قبل الرجوع الى المدارك الشرعية عند امكان الرجوع
اليها جمعا بينها وبين ما مر من الاخبار المعتضدة بمرجحات عديدة ويمكن حملها على رجحان
التجنب بطريق الاستحباب او على الاشتباه فى الموضوع مع الاقتصار على ما سيأتى او على الاعم
منه ومن القسم الاول وفيه بعد ومنها يشكل حملها على رجحان التجنب بطريق الاستحباب
او على الشبهة فى الموضوع وورودها فى المقبولة عمر بن حنظلة فى مقام الارشاد على شئ
من ذلك فانه عليه السلام بعد ان ذكر فيها جملة من وجوه ترجيح احد الخبرين المتعارضين

وحرام بين وشبهات بين
ذلك فمن ترك الشبهات

عن ارتكاب الشبهة
ولو بعد الرجوع الى المدارك
او على الشبهة فى الموضوع
ورودها

الاهم

على الاخر وذكر فيها الاخذ بالمشهور وترك الشاذ النادر معللا بان المجمع عليه لا ريب فيه
قال وانما الامور ثلاثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه
الى الله ورسوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين الحديث فان سياق الرواية يأبى
من حمل ترك الشبهات على الاستحباب لوجوب الاخذ بمقتضى الترجيح ومن حملها على الشبهات
من حيث الموضوع اذ لا تعلق له بمحل السؤال واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان مراده عليه السلام
من ذكر هذا الحديث بيان وجه المنع فانه اذا كان احتمال الوقوع فى الحرام موجبا للكراهة الا
ارتكاب فى المشتبه فكذا الفتوى بغير معلوم الحق المجمع عليه فى الابدان يكون حراما فان تم فهو يدفع
الاشكال عن المقام لكنه بمكان من البعد وابعد منه حمل الشبهات على مثل الشاذ
النادر لان المجمع عليه اعنى المشهور اذا كان من باب بين الرشد كان الشاذ النادر بحكم
المقابلة من باب بين الغى لا من باب المشكلات والشبهات والتحقيق ان مراده الحكم
من الرواية التى يشهد بجواز العمل بها الترجيح المعتبر كالمرجحات المذكورة فى الرواية من باب
بين الرشد ولو بحسب الظن وان العمل بها كذلك وان الحكم المستفاد من الرواية التى يشهد بجواز
العمل بها المرجح لا علم للعامل بها بانها من اى النوعين بحمله بحكم المرجح من المشكلات التى
يجب رده الى الشارع وان العمل بها كذلك وعلى هذا فالمراد من الحلال البين والحرام البين
ولبين بجواز العمل به وعدم جوازه بالشبهات ما لم يتبين فيه شئ منهما ح فلا كلام فى وجوب
التجنب عن الشبهات بهذا المعنى ويمكن حمل الرواية على الشبهة فى الموضوع ويكون الاستشهاد بها
باعتبار المناسبة والتقريب هذا واجاب عنها بعض المعاصرين تارة بانها انما تدل على حرمة
استيفاء جميع الشبهات وهو غير محل النزاع واخرى بان مجهول الحكم وان كان شبهة من حيث
الخصوصية لكنه معلوم الحكم من حيث العموم للادلة البرائة وكلا الوجهين ضعيف اما
الاول فلان المفهوم من لفظ الشبهات فى الرواية جنس الشبهة كما فى المحرمات وعلى هذا قولهم
فلان يرتكب الحبل انه لو حمل الجمع المعرف فى المقامين على ظاهره من العموم الحقيقى لكان
المعنى من ارتكب جميع الشبهات وقع فى جميع المحرمات وهو غير صحيح لان ارتكاب جميع الشبهات
متعسر او متعذر عادة فلا فائدة فى النصوص لحكمه مع ان ارتكابها لا يوجب الوقوع

العامل بها مع معارضتها
لما اشتمل عليه من باب بين
الغى ولو بحسب الظنون
العمل بها كذلك وان المستفاد
من الرواية صح

في جميع المحرمات كما لا يخفى واما الثاني فلان الوقائع التي كانت شبهة ولو من حيث الخصوصية اندرجت تحت عموم الرواية وحرم ارتكابها فلا يعقل اباحتها من حيث العموم للزوم التناقض الا ان يلتزم باعتبار الحيثية جهة في المصلحة لا لثبوت الحكم وهو كما ترى لكن المجيب لم يلتزم بحملها على التحريم بل حملها على الكراهة والتزم في كل مشتبه بجهتين فقال يستحب الاجتناب عنه من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابه من جهة عموم الادلة فيما لا يعلم وينبغي ان يكون مراده بالجواز معناه الاعم ليجامع الاستحباب ويشكل بان المعقول من الجهة الاولى ليس الا جهة جهالة الحكم الواقعي وهذه هي الجهة العامة الموجبة للجواز فلا يختلف الجهة حتى يكون احديهما منشأ للجواز والاخرى لاستحباب الترك واعلم انا لو حملنا الرواية على ظاهرها الدال على ان ارتكاب جنس الشبهة والشبهات التي يتمكن منها المكلف او الوقوع فيها مظنة لارتكاب الحرام او موجب للوقوع فيه بحكم العادة وان اشتباه حكم الحرام لا يوجب زوال الحرمة الفعلية بل الحرام الواقعي ثابت على صفة حرمته وان جهلت وليس الجهالة دالة على حرمة المشتبه على تقدير عدم حرمته في الواقع بل ظاهرها عدم تحريم حرمته في الواقع تحريما صريحا كما يستفاد من قوله عليه السلام وهلك من حيث لا يعلم اذ لو كان حراما لكان الهلاك من حيث يعلم وانما لا يعلم الهلاك على التقدير الاول من حيث عدم العلم بالحرمة فان المراد من الهلاك هنا انما هو استحقاق العقوبة وهذا خلاف ما اتفق عليه كلمة الفريقين فيجب ارتكاب التأويل فيها والخروج عن ظاهرها وليس تنزيلها على معنى يدل على ما ذكروه باولى من تنزيلها على معنى لا ينافي ما ذكرناه وقد نبهنا على بعض وجوه تنزيلها ويمكن تنزيلها ايضا على معنى ان من لم يبال بارتكاب الشبهات لم يبال بارتكاب المحرمات اما لخاصية في فعل الشبهة مطلقا او اذا صادفت الحرام وهي كونها موجبة للقساوة القلب والتسامح في فعل المحرم او لقربها الى المحرمات فاذا اجترى المكلف عليها يجري على فعل المحرمات ايضا فيكون الهلاك باعتبار فعل المحرم دون الشبهة الا ان وقوعه فيه باعتبار ارتكابه لها فقوله وهلك من حيث لا يعلم معناه وقوع في فعل الحرام المهلك له من حيث لا يعلم بجهله بالشبهة التي اورثت فيه القساوة المذكورة او بجهله بان ارتكاب الشبهات يؤدي الى ذلك وح فلا يدل على تحريمها ثم اعلم ان هذا الدليل لو تم لدل على تحريم المجهول في الفعل

سواء صادف الحرام الواقعي اولا واما القول بتحريمه في الواقع مطلقا فناش عن عدم تحقيق الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري وقد بينا سابقا ان كل حكم متعلق بالمكلف لجهله بالواقع حكم ظاهري لا واقعي فالحكم بحرمة غير المحرم للجهل بعدم حرمته ظاهرية لا غير احتج القائلون بوجوب الاحتياط مطلقا بالعقل والنقل اما الاول فللقطع بثبوت الاشتغال بالاحكام الشرعية فيجب ان لا يحكم بالبرائة الا بعد اليقين بها ولا يقين الا مع الاحتياط واما الثاني فلقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان العمل بالاحتياط مما لا ريب في حصول البرائة به بخلاف غيره فيجب تركه ويدل عليه ايضا قوله عليه السلام ارى لك ان تاخذ بالحائطة لدينك والجواب اما عن الاول فلان اليقين بالبرائة انما يجب تحصيله على القدر الثابت المعلوم من الاشتغال واما الاشتغال المحتمل فلا يجب تحصيل اليقين بالبرائة عنه واما عن الثاني فبالحمل على استحباب العمل بالاحتياط دون الفتوى فان الفتوى بمقتضى الاصل متعينة جمعا بينها وبين ما دل على عدم وجوب الاحتياط كقوله عليه السلام فانت في سعة حتى تلقى صاحبك مضافا الى الروايات السابقة المعتضدة بالعقل والشهرة العظيمة مع ما فيها من الملائمة للطريقة السمحة السهلة واجاب عنه المحقق بانه خبر واحد ولا نعمل بمثله في الاصول سلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان خبر الواحد اذا اشتمل على الشرائط صح التعويل عليه في الاحكام الشرعية مطلقا فروعا كانت او اصولا نعم يتجه المنع هنا من اشتماله عليها كما لا يخفى واما الثاني فلان الخبر المذكور لم يدل على ترك العمل بما هو محل الريب مط بل الى ما ليس بمحل الريب فلا بد من اثبات عدم الريب في ترك العمل بالاحتياط حتى يتعين العدول اليه بموجب الخبر احتج القائلون بوجوب التوقف بقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله جل شأنه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فان القول بالبرائة عند الجهل بالحكم اتباع لما لا علم به وقول على الله بما لا يعلم فيكون حراما فيتعين التوقف ويدل عليه ايضا الآيات الدالة على تحريم الحكم بغير ما انزل الله تع حيث ان الحكم بالاباحة فيما يحتمل غيرها يحتمل ان يكون حكما بغير ما انزل الله فيجب الكف عنه دفعا للخوف من ضرر الوقوع في الحرام ولقوله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ونظائره

جملة من الاخبار منها قول الصادق عليه السلام في موثقة حمزة بن طيار لا يسعكم فيما ينزل بكم
مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى الحديث وقول الكاظم عليه السلام في
موثقة سماعة ما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما
تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وعن هشام بن سالم قال
قلت لابي عبد الله ع ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون وجه
الدلالة ان هذه الاخبار قد تضمنت وجوب الكف عن الحكم فيما لا يعلم حكمه ومنه الحكم بالاباحة
والبراءة وايضا لو كان حكم ما لا يعلم حكمه البراءة وايضا لو كان حكم ما لا يعلم حكمه الاباحة
والبراءة لكان الانسب بل اللازم حكمهم عليهم السلام بالعمل بالبراءة والاباحة والحكم بهما
لا بوجوب الكف والجواب ومقتضى الادلة المذكورة حرمة الحكم والفتوى من غير علم ونحن نقول
ايضا بمقتضاها حيث يمنع من الحكم بما لا علم لنا به لكن ندعي علمنا بالاباحة مما لا علم لنا بحكمه
والبراءة عنه للادلة التي سبق ذكرها وبالجملة نعلم اباحة مجهول الحكم في الظاهر باعتبار كونه
مجهولا لما مر من الادلة فلا يجري عليها علينا الحكم بها كذلك ويجهل حكمه باعتبار الواقع
او مع قطع النظر عن كونه مجهولا فلا يجوز لنا الحكم عليه بذلك الاعتبار للوجه المذكور ولا يقدح
عدم تعرض الاخبار المذكورة لجواز الحكم بالبراءة بالاعتبار الاول فان الاحكام المتعددة لا
يلزم استفادتها من نص واحد وربما يؤيد ذلك ان بعض الاخبار المذكورة او كلها واردة
في مقام المنع عن العمل بالقياس ومقتضاه اثبات الحكم الواقعي مع جريانه في الباقي واثبات
غير الاباحة من الاحكام كما لا يخفى واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان الترجيح على تقدير
تكافؤ اخبار الطرفين دلالة وسندا والتخيير فيرجع الى اصل البراءة فان اراد انا نختار العمل
باخبار اصل البراءة فيرجع الحكم اليه فيصح لكن لا يتم به الزام الخصم لجواز اختياره العمل با
خبار المنع فان اراد ان مجرد التكافؤ يوجب ذلك ففيه وضح الفساد ويمكن ان يجاب بتنزيل هذه الاخبار
ولو للجمع بينها وبين ما مر على الحكم قبل استفراغ الوسع في البحث عن المعارض ومنه الرجوع
الى الامام عليه السلام مع امكان الرجوع اليه كما هو الغالب في حق المخاطبين بالتوقف والرد في
تلك الاخبار او الرجوع الى نقلة الاخبار وحفظتها وهو المتعين على تقدير تعذر الرد الى الامام

عليه السلام كما يدل عليه رواية الرد ولا يدل على المنع من الحكم بعد الفحص وتعذر الرد كما هو محل
البحث واما المقام الثاني وذا فائدة وهو صورة اشتباه الحكم مع العلم الاجمالي بالاشتغال الى
فالكلام فيه في موضعين الاول اذا اشتبه حكم الواقعة مع العلم الاجمالي باشتغالها ولو
مع الحصر في المخالفة وهذا انما يتصور في صورة دوران الحكم بين الاحكام الاربعة الا
فيما ينتفي كلا او بعضا مع الجهل بالتعيين والاشتباه قد ينشأ من حيث فقد الدليل
عن تعيين كالاجماع المركب من القول بالوجوب والاستحباب او القول بالتحريم والكراهة ومن
حيث فقد دلالة النص كما في صيغتي الامر والنهي على القول باشتراكهما بين الطلب مع المنع من النقيض
وبدونه مع الاذن فيه وكذا على القول باختصاصهما بالاول وضعا وبالثاني واشتهارا
وتكافؤهما ظهورا وعلى هذا القياس بقية المشتركات وما خفي معناها او من حيث التعارض في
ادلة الحكم كما في مسئلة الجمعة عند من لا يعتد ببعض المرجحات او دلالة دليله كما في لفظ الغناء
حيث اختلفوا في تعيين معناه ومثله لفظ الصعيد او من حيث الموضوع كما لو اشتبه الطاهر با
النجس والمطلق بالمضاف والمباح بغيره ولا كلام لنا في تعارض الادلة مطلقا لما سيأتي تحقيقه
في اواخر الكتاب ان شاء الله ولا في صورة اشتباه الموضوع لما سيأتي بيانه في اواخر الفصل وانما
الكلام في صورة فقد الدليل او الدلالة على اثبات التعيين فنقول لها من الصور بين صور
عديدة منها ان يدور الامر بين الوجوب والتحريم مع وجود المرجح في احدهما فيتعين الاخذ به ومع
عدمه يتخير في البناء على احدهما لان الاخذ بما يحتمل الواقع اولى من الاخذ بما لا يحتمله والظ
عدم الفرق في ذلك بين ان يكون احدهما عبادة او لا وربما امكن ترجيح جانب النهي من حيث
ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة ولقضاء الاستقراء به وقد مر ما فيه في مبحث النهي
من حيث ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة ولقضاء ومنها ان يدور الامر بين الندب والكراهة
ويعرف الحال فيها بالقياس الى ما مر ومنها ان يدور الامر بين الوجوب والندب فيرجح جانب
الندب للقطع بالرجحان وقضاء الاصل بعدم المنع من النقيض وفي المقام اشكال ننبه عليه
دفعه في بعض المباحث الآتية ومنها ان يدور الامر بين الحرمة والكراهة ويعرف الحال فيها
بالمقايسة الى الصورة السابقة ومنها ان يدور الامر بين الوجوب والكراهة والوجه

٣
من بقية

مامرّ في الوجوب والتحريم ولا سبيل الى نفي المنع من النقيض الذي هو فصل الوجوب بالاصل
الرجحان للترك لانه اصل مثبت لا نعوّل عليه وربما امكن ان يجعل الاحتياط مرجّحا للترك
وكذا لو دار الاحتمال بين التحريم والاستحباب ومنها ان يدور الامر بين الاحكام الاربعة
الاقتضائية او ثلثة منها وحكمه كالسابق باصل البراءة في نفي الاشتغال به في الاشتغال
بها اولى وعلى قياسه الكلام في استعمال اصل العدم فيه وفي نفي ما شك في جزئيته
او شرطيته الماهيات المخترعة فذهب جماعة الى صحة جريان الاصل المذكور في ذلك وخالف آخرون
فمنعوا من حجية الاصل هناك واوجبوا العمل بالاحتياط ~~وهذا العمل بالاحتياط~~ وهذا
النزاع كما يجري في العبادات على القول بان الفاظها اسام للصحيحة كذلك يجري على القول بانها
اسام للاعم ويظهر الفرق في ذلك مع الادلة له كما مر التنبيه عليه سابقا ويظهر من جريان الا
صل المذكور على الثاني في معاضدته لاطلاق الامر مع ثبوته بالنسبة الى محل الشك
في مدخليته المذكورة فيه في صدق الاسم او معارضته لاطلاق الامر بما كان ولا بمقتضى
باثبات الجزئية والشرطية سواء كان المعارض في نفسه حجة كالاول كالاطلاق او لا كا
الشهرة بناء على انها فائدة في الحجة وليست بحجة ولذا الحال فيما لو شك في طهارة الاناء
في الولوغ بما دون السبع وطهارة الثوب المتنجس بغير بول الرضيع بدون العصر وطهارة
موضع النجو بدون الحجارة الى غير ذلك سواء قلنا بان الطهارة اسم لمعنى شرعي ولو تحقق
في الموارد المذكورة او قلنا بانها موضوعة لمعنى عرفي وحصل الشك لعارض كما مر على
مباحث الكلام في المعاملات والايقاعات وما يلحق بها وقد سبق التنبيه على هذه المسئلة
عند بحث الحقيقة الشرعية ونقول هنا توضيحا وتنقيحا ان اصل البراءة وان كان باعتبار عموم
ادلته يقتضي هنا نفي الوجوب الغيري عند الشك كما يقتضي نفي وجوب الاجزاء والشرائط
المشكوكة للتوصل بها الى فعل الكل والشروط الا ان المستفاد من ادلته انما هو مجرد نفي الحكم
لا اثبات لوازمه العادية ككون الماهية المجعولة مجردة عن اعتبار ذلك الجزء او ذلك الشرط فلا
يصلح دليلا على نفي الجزئية والشرطية لتعيين به الماهية المخترعة كما هو الثمرة في الاشتراك
بالاصل براءة نفسه ثبوت الاشتغال بها وجوب الاتيان بها خاصة للتعيين بالبراءة

الثاني ان يكون لمورده تعلق بامر علم الاشتغال به وهذا قد يكون مع عدم العلم بالاشتغال به اصلا وقد يكون مع العلم بالاشتغال به في الجملة ويتحقق فيه الاقسام السابقة فالحكم فيه بعدم جريان الاصل هناك فلا اشكال في الحكم به هنا وانما الاشكال فيما ذكر وتحصيل الكلام فيه انا اذا علمنا اشتغال الذمة بمرتبة ثم شككنا في اشتغالها بشيء فيها او لها فهل يصح التمسك صح

٢ وسلامته وعند الشك صح

والفرق

والفرق بين هذا الوجوب والوجوب الذي نفيناه اولا هو الفرق بين وجوب مقدمة الواجب ووجوب
مقدمة العلم به فاتضح بما قررنا ان لا ثمرة يترتب على نفي الوجوب الاتيان بالاعتبار الاول وحيث
ان مرجع النزاع في جريان اصل البراءة في المقام وعدمه الى جريانه فيما له وجه يترتب عليه الثمرة
وعدمه فالمتجه هو القول بعدم جريانه مطلقا واما وجوب الجزء في ضمن الكل فلا سبيل الى نفيه بالاصل
لانه في معنى وجوب احد المركبين مع ان نسبة الوجوب الى كل واحد منهما سواء انه لا سبيل الى
اجراء اصالة البراءة واصالة العدم المستفاد من العقل ومن قاعدة الاستصحاب في نفي
جزئية ما شك في جزئيته او نفي شرطية ما شك في شرطيته لقضاء الاستصحاب العدم بتخصيص
الماهية الموظفة وعدم ترتب آثارها وبقاء الاشتغال به ونمنع من تخصيص العلم با
الاشتغال عقلا وجوب تحصيل العلم بالبراءة فيجب الاتيان بما يحصل معه العلم بالبراءة ولو
من باب المقدمة فيجب الاتيان بالاجزاء والشرائط المعلومة والمشكوكة الى والفرق بين المقام وبين
بقية موارد اصل البراءة حيث يجري فيها ولا يجري فيه ان البراءة من القدر المتيقن من الاشتغال
هنا لا يحصل باتيان القدر المتيقن بخلاف بقية الموارد فان البراءة بفعل ما ثبت الاشتغال
به لاثباته محصول لغيره في غير المقام على تقدير الاشتغال به في الواقع بخلاف المقام فان البراءة
بفعل البعض منوطة بفعل الباقي على تقدير الاشتغال به فيتوقف العلم بها عليه اذ لا علم
بمطلوبية القدر المعلوم مستقلا وانما المعلوم مطلوبيته في الجملة اما مستقلا او منضما ولا
سبيل الى تعيين الاول باصالة عدم تعلق الوجوب النفسي بالجزء او الشرط المشكوك فيه لان
ذلك اصل مثبت ولا نعول عليه عندنا ودعوى ان التكليف لا يتعلق الا بالقدر
المتيقن للاولى لزام التكليف بالمجمل وهو ممنوع لان المجمل الذي لا يجوز تعلق التكليف به
هو المجمل الذي لا سبيل الى امتثاله وظاهر ان المقام ليس منه والحاق الغائبين عن مجلس الخطاب
بالحاضرين فيه في وجوب الاقتصار على ما ثبت لهم وبلغهم من البيان بتمامه اذا دل اصل الظهور
... على حصر اجزاء الماهية وشرائطها في امور معينة كما هو الغالب في حق الحاضرين
كقوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رأيتموني اصلي والكلام هنا مبني على تقدير عدمه
اذ المقصود اثبات حجية اصل البراءة واصل العدم في المقام دون ظاهر النص واما اذا لم يرد

والفرق بين المقام وبين بقية موارد اصل البراءة

الخطاب على الحصر كما لو ورد بعض بان الركوع جزء من الصلوة ثم ورد نص آخر بان السجود جزء منه
وهكذا كان يمكن للحاضرين باصل البراءة واصل العدم في نفي غير المذكور مثل تمكن الغائبين
بهما لكونه في محل المنع وقد نبهنا عليه سابقا وكذا الكلام في اصل العدم نعم لا يبعد دعوى
مساعدة جملة من الاخبار والباب على اصالة عدم الزيادة المشكوك فيها في المقام الا ان عمتنا
بحجب العلم او عدم العلم بالتكليف بالمشكوك فيه لنتوجه عليه دعوى عدم الحجب فيه بالنظر
الى الطريق بحصيل اليقين بالبراءة كما في ساير الاحكام التكليفية الظاهرية بل بلا مشاركة لا لانها
على نفي الجزئية والشرطية بما اشك في جزئيته او شرطيته من حيث حجب العلم عنها ظاهرا او واقعا
اذ لا نفي وجوبها من باب المقدمة بحصيل اليقين بالبراءة ولا لذلك على اثبات الجزئية او
الشرطية للواجب مطلقا فاذا ثبت بعموم الروايات المذكورة سقوط اعتبار جزئية او شرطية
في الطاحص العلم بالبراءة بدونه في الطاق فليسقط اعتبار كونه مقدمة ويهل هذا الا
كسقوط اعتبار جزئية ما عدا الاركان في حق الناسي وشرطية بعض الشرايط كطهارة
البدن واللباس بالنسبة الى الجاهل وسياتي لهذا مزيد توضيح واما المقام الثالث اعني
الشبهة في الموضوع فاصل البراءة يجري في بعض وتفصيل الكلام فيه يجري في مقامات
ان تشتبه الواجب بغير الحرام بحيث يعلم دخول الواجب في جملة محصورة عرفا وعادة سواء كان
جميع الافراد محصورة ابتداء او لا فنقول هنا لا يجري اصل البراءة بل يجري اصل الاشتغال فيجب الاتيان
بجملة يعلم باتيان الواجب فيها ما لم يشترط كما في الصورة حيث لا يعتبر تعيين المحل فيوقع فيها جميع ما في الزمة
ويعتبر في وجوب الاتيان بالجملة بعدد تعيين الواجب بعينه حيث يعتبر نية القربة في الواجب ويكون
الاشتباه بينه وبين غير الواجب وانما وجب الاتيان بها لتحصيل اليقين بفعل الواجب والبراءة
عنه ودفعا لخوف الضرر المترتب على ترك المحتمل على تقدير الاقتصار على فعل البعض فان تضييق
الملاقاة الامر وعدم سقوطه بالاشتباه مع بقاء التمكن من الامتثال فيترتب على تركه على تقدير
عدم مصادفته له اثاره المرتبة عليه من تفويت الثواب واستحقاق الذم والعقاب ولا ريب في
وجوب التحرز عن موارد خوف الضرر عقلا ونقلا الا ترى ان من علم بتوقف بقائه وحيوته
على استعمال احد الدوائين مثلا وعلم بعدم ترتب الضرر على استعمال الآخر واشتبه النافع

حتى

بغيره وجب عليه عند العقلاء ان يستعملهما حتى انه لو ترك استعمالهما او اقتصر على استعمال
الآخر احدهما للبادر والاذمه ولسفهه قطعا والحافظة على ما يتعلق بالحبوة الاخروية
اولى لا يقال انا اثبتنا ذلك في محل البحث اذا ثبت التكليف بالفعل على التعيين حال الاشتباه وهو
حيث لا قطع به لانا نقول قد نبهنا على ما يدل على بقائه وهو اطلاق الامر مضافا الى
الاستصحاب حيث يطرء الاشتباه بعد الوجوب فلا سبيل الى منعه هذا وخالف في ذلك بعض
المعاصرين فانكر بقاء المعين على وجوبه مع الاشتباه معه ان ذلك يؤدي الى التكليف بالمجمل مع
تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد اتفقت كلمة العدلية على استحالته ثم قال نعم ولو قام
دليل على وجوب شيء معين في الواقع مردد عندنا بين اشياء بالعلم به ثم القول بوجوب الاتيان
بالجميع ويستلزم ذلك سقوط قصد التعيين في الطاعة لكون ذلك مجردا فرض عين واقع ولا يخفى
فيه ان المجمل الذي اتفقت مقالة العدلية على قبح التكليف به من دون بيان هو ما لا سبيل
للمكلف الى امتثاله كما نبهنا عليه في محله بدليل ان جل المحققين او كلهم وهم اساطين العدلية
يلتزمون ببقاء التكليف في نظاير المقام مما يشتبه فيه الواجب والحرام بغيره الآخر ويوجبون على
المكلف الاتيان بالاقرار المشتبه او تركها تحصيلا للعلم بالبراءة بل حكمهم بالتخيير فيما تعارض من
فيه الادلة ناظر الى بقاء التكليف وان تخير طريق كما هو الظاهر من الاخبار الدالة عليه غاية الامر
انه اذا لم يصادف محتاج الواقع يسقط عنه لعذر ويتعين وذهب كثير من القائلين بان الفاظ
العبادات اسام للصحيحة الى ان مسماها امر مجمل ولذلك اوجب الاتيان بما يشك فيه
من اجزائها وشرائطها تحصيلا لليقين بالبراءة الى غير ذلك واما ما استدرك بقوله نعم فلا
يخفى منافاته لكلامه السابق فان حكمهم بالاستحالة انما هو من جهة لزوم التكليف بالمحال كما
صرحوا به في محله وامتناعه ضروري لا يمكن قيام دليل على وقوعه ولعل التزامه فقد
اليقين في الطاعة كما يظهر من بيانه لان هذا الالتزام مما لا يقول به الا البعض كما حكاه
الناقل المذكور عن الشهيد وهم مطبقون على اصالة التكليف بالمجمل بدون البيان
بل يبنى مسئلة وقائعه على مسئلة خلافية مع ان اشتراط قصد التعيين من المسائل

كما اعترف به في آخر كلامه وهم في تلك المسئلة قاطعون بالاستحالة فكيف يبني حكم قطعي على
حكم ظني على ان التكليف لا يستلزم اشتراطا وقوع ما كلف به بقصد التعيين لا نزاع من الواجب
المشروط بانيه والذي لا يشترط بها من الحرام فكيف يتم القول باستحالة مطلقا مع ان اطلاق الامر
كما قررناه دليل في جميع موارد المقام على ما ذكره في الاستدراك فكيف يجعل قيامه عليه مجرد
فرض غير واقع وان اراد قيام دليل عليه بالخصوص فاشتراط ثبوت المدعي به ممنوع ثم اولى
ان اراد بقصد التعيين في الظاهر ان يعين في قصده ان ما ياتي به طاهر كما هو الظاهر فهذا
حاصل في الجميع للعلم بمطلوبية الكل ولو من باب المقدمة نعم لو منع من مطلوبية المقدمة
اتجه ما ذكره من انتفاء قصد التعيين وربما يسري ذلك الى الصورة التي سلم فيها وجوب
الجميع ايضا لابتنائه على وجوب المقدمة لكنه يصحح امره على تقدير فاسد ومع ذلك لا يتم
في غير ما لا يعتبر فيه النية بل وفيه النية ايضا بناء على ما ذكره في مبحث المقدمة من
استحبابها من باب التسامح في ادلة السنن وان اريد تعيين كونه طاهرا بنفسه او غيره
فاشتراطه مخالف العبادة به مع التمكن ثم فضلا عن صورة التعذر كما في محل البحث ثم ان الناظر
المذكور قد التزم في الوارد بالتحري وفيها الامر باتيان جملة يشتبه فيها الواجب بغيره فان
الجميع هناك واجب مستقلا الا ان ما وجب عنها ما فيه الاشتباه باق على وجوبه السابق و
ان ما عداه واجب لتحصيله ولا يخفى ما فيه من التعسف الواضح وهذا من فروع المسئلة ما
لو اشتبهت جهة القبلة بغيرها او اشتبه الثوب الطاهر بالمتنجس الغير المعفو عنه فيجب
على ما حققنا تكرير الصلوة بكل في الجهات والاثواب حتى يحصل العلم باصابة جهة القبلة
والثوب الطاهر وكذا لو اشتبه الماء المطلق بالمضاف فيجب تكرير الطهارة بكل منهما وكذا اذا
علم بوقوع حدث منه وشك في كونه موجبا للوضوء او الغسل وجب عليه ان ياتي بهما الى غير ذلك
ولو تمكن من تعيين الواجب وجب التعيين حيث يعتبر نية القربة في الواجب ويكون الاشتباه
بينه وبين غير الواجب كما في الامثلة المذكورة وقد نبهناك على الوجه فيه عند بحث المقدمة
والا لم يجب بل يتخير بين التعيين وبين الاتيان بالجميع كما لو اشتبه المطلق بالمضاف

في الطهارة

في الطهارة الخبثية وكذا لو اشتبه الاناء بغيره او اشتبهت عين النجاسة التي في المسجد مما
يجوز اخراجه منه الى غير ذلك ولو تشارك الواجب وغيره في الصورة اي بفعل واحد عما في الذمة
ان لم يجب تعيين نوع الواجب في الامتثال به كما لو فاتته صلوة واشتبهت بين الحضر فان فا
ته في الحضر صلى ثنائية وثلاثية ورباعية عما في الذمة مرددة بين الثلث وان فاتته في السفر
صلى ثنائية وثلاثية ورباعية عما في الذمة مرددة بين الاربع وذلك لما يستفاد من بعض النصوص صريحا
او تحري من سقوط نية التعيين والجهر والاخفات في ذلك وان كان الاحوط في الثاني تعيين الجهر
ولو اعتبر نية التعيين وجب التكرير كما لو صلى بعد الفجر ركعتين ثم شك في انه صلاهما
فريضة او نافلة منذورة فيجب تكريرهما في وجه قوي ويحتمل الاكتفاء بركعتين عما في الذمة
ومما قررنا يتضح انه لو كان في ذمة المكلف واجب ومندوب واتى باحدهما ثم شك في
ان الماتي به هل هو الواجب او المندوب وجب عليه الاتيان بالواجب واستحب له الاتيان
بالمندوب تحصيلا للعلم بفعلهما نعم لو اشتركا في الصورة ولم يعتبر تعيين ما لهما جاز الاتيان
بها عما في الذمة ولو حصل هذا الاشتباه بين الواجب وبين غير المندوب او بينهما وبين
المندوب وجب الاتيان بالواجب ويلحق لما عداه حكمه ثم ان الفاضل العام تدار رد على القائل
بوجوب الاحتياط بالثلثة لمن اشتبهت عليه الفائتة بالخمس امرين الاول ان القائل
في الاتيان بالكل ان كان تحصيل اليقين بالواجب الواقعي فهو لا يحصل بذلك لفوات
قصد التعيين في الامتثال وهو من المسائل الاجتهادية ومعه لا يحصل اليقين باتيان
الواجب الواقعي بمجرد المطابقة في عدد الركعات غير مفيد مع انتفاء قصد التعيين و
الجهر والاخفات وان رجح ذلك بان الموافقة في العدد اقرب في البدلية من المخالفة ففيه
ما يثبت به ان يكون الموافقة اقرب البدلين وهو خارج عن محل الفرض لان الكلام في
وجوب قضاء الفائتة لا في وجوب بدل قضائها فان ما يتمسك به هنا هو ادلة وجوب
القضاء لا بدل القضاء والمغايرة الحاصلة في هذه البدلية غير المغايرة الحاصلة لا
الفائتة مع قضائها لانه مما لا مناص عنه مع انه لو كان الجهر وجوب الاحتياط الوجه الحسن
لا سيما مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات ومن هذا البيان يظهر ضعف القول بوجوب

الجمع بين الظهر والجمعة والقصر والاتمام في اربع فراسخ بالنسبة الى من تعارض عنده بالادلة
فان تخيير التعارض التخيير ووجوب احدهما والاصل عدم وجوب التعيين على من لم
يثبت عنده الخصوصية الثاني انه لا وجه للاحتياط هنا لان ما عدا الواجب محرم تشريعي
فالتخلص بالاحتياط عن ترك الواجب يؤدي الى الوقوع في المحرم ثم اعتذر عن ورود مثل
ذلك على ما صار اليه من استحباب الاتيان بالباقي رجاء لتحصيل الواجب الواقعي بان
التشريع المحرم انما هو ادخال ما لم يعلم انه من الدين فيه بقصد انه منه لا الاتيان بما
يحتمل انه منه رجاء انه منه فاذا ثبت خلوه عن التحريم ولو بمعونة الاصل امكن اثبات الرجحان
المعتبر في العبادة فيه وان في الواجب الواقعي مصلحة خاصة ففي فعل الباقي رجاء لتحصيل تلك
المصلحة ودفع الاحتمال فوتها فربما يتناوله قوله مع ان الحسنات يذهبن السيئات ويشمله
قوله عليه السلام دع ما يريبك فانه محمول على مطلق الرجحان ثم جعل من هذا الباب اعادة الصلاة
عبادة بعد اذ بان معرفتهم بمسائل العبادات وحكى مقالة الشهيد في الذكرى في مثله اما
العبادة بما ادى وفيها من الادلة على الجواز والمنع قال بعد الحكاية وللنظر في اكثر ادلة
مجال واسع الا ان ما ذكره الشهيد مع ثبوت التسامح في ادلة السنن يكون في استحباب الاحتياط
منافيا لا قوله عليه السلام اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت هذا الحصر كلامه والجواب
اما عن الاول فبان الاتيان بالثلث لتحصيل اليقين بالاتيان بالصلاة الواقعية بل لتحصيل
اليقين بالاتيان بما ثبت من الادلة الشرعية انها الصلاة الواقعية فلا ينافي ما ثبت
بها انه لا يعتبر فيها كالجهر والاخفات في الرباعيات المشتبهة وان لم يقطع به كما لا ينافي
مثل ذلك في صورة عدم الاشتباه وقد عرفت الحال في قصد التعيين واما ما اورده على
توجيه الموافقة للتعدد من ان الكلام في قضاء الفائتة لا في بدل القضاء فقد يدفع بان توجيه
الموافقة من جهة الامرية لا يلزم ان يكون بالنظر الى بدلها عن قضاء بل بالنظر الى بدليتها
عن الفائتة فلا يخرج عن محل الفرض ويشمله ادلة القضاء وكما ان مغايرة القضاء في صورة
عدم الاشتباه مع الفائتة في مثل الوقت مما لا محيص عنه كذلك مغايرتها لها في صورة
الاشتباه في قصد التعيين مما لا محيص عنه واذا جاز بدلية القضاء مع تحقق المغايرة

الامام في بيك و

الاول

الاولى جاز بدليتها مع تحقق المغايرة الثانية ايضا واما ما ذكره من انه لو كان المجزي وجوب الاحتياط
لوجب الخمس ففيه ان قاعدة الاحتياط انما يقتضي التكرير على وجه يتحقق معه العلم باتيان الفائتة
وهو يتم هنا بفعل ثلث صلوات لدلالة النص في الثلاث على سقوط حكم الجهر والاخفات في
الرباعيات وتعيين نوعها على تقدير اشتراطهما له في صورة عدم الاشتباه نعم لولا النص على
ذلك لتوجه القول بوجوب الاربع بل الخمس لو اشترطنا تعيين النوع ولم يقم دليل على سقوطه
هنا مع امكان ان يقال لا يشترط تعيين نوع العمل في الشرع مع تعينه في الواقع لا سيما في حال
الاشتباه فيكفي نية ما في الذمة وانه يسقط وجوب الجهر والاخفات مع الجهل وان كان
الجهل موضوعيا فيكون الاكتفاء بالثلث على القاعدة واما ما فرعه بعد ضعف القول بوجوب
الجمع بين الظهر والجمعة والقصر والاتمام على بيانه الثاني فضعفه ظاهر فان الفرق بين المقامين
وبين توضيح المقام وتحقيقه انه قد يجهل الحكم الشرعي وما في حكمه من الموضوعات الشرعية كالعبادات
المجعولة فتارة من جهة تعارض الاخبار المعتبرة بعد مكافئتها في المرجحات المقررة ولا
اشكال حينئذ في التخيير واخرى من جهة تعارض غيرها من الادلة الاجتهادية ولو معها مع
التكافؤ فيرجح ويشكل العمل بما يعاضده الاصول الظاهرية من الاصل ثم الاحتياط ومع انتفاء
المعاضد يتعين التخيير دفعا للترجيح من غير مرجح ومثله الجهل بالحكم من جهة فقد الدليل فيعمل
تارة باصل البراءة او الاباحة كما اذا دار الامر بين الوجوب او التحريم والتعيين وبين الاباحة
ومرة بالاحتياط كما اذا دار الامر بين شرطية شيء لواجب وعدمها مع العلم بعدم المانعية و
يصار اخرى الى التخيير كما اذا دار الامر بين الشرطية والمانعية له فيتخير في الاخذ باحدهما حيث
يتعذر الاحتياط بالتكرار او يعلم عدم وجوبه ولو بقاعدة العسر والحرج وقد يجهل موضوع
الحكم وهذا قد يكون من جهة الجهل بالوضع اما لخلو كلام اللغويين عن بيانه او لتعارض اقوالهم
فيرجع مع التكافؤ وحكمه حكم تعارض غير الاخبار من الادلة وقد يكون من جهة الجهل بالمصداق له
فان كان الجهل في تحققه عول فيه على مقتضى الاصل في غير ما استثني كالبلل الخارج قبل الاستبراء
وان كان في تعيينه بعد ثبوت التكليف في المحصور فيجب الاجتناب عن الجميع في الحرام المشتبه بغيره
والاتيان بالجميع في الواجب المشتبه بغير الحرام ويسقط في غير المحصور ولو اشتبه مصداق الواجب

بالمحرم وتعذر التمييز يرجح جانب الأهم ولو تعارضت الامارات الشرعية في تعيين المصداق ترتيبهم
الايدي والبينات فلتفصيل الكلام فيه محل آخر اذا عرفت ذلك تبين ان حكم الشك في وجوب
الظهر الجمعة والقصر والاتمام الراجع الى الجهل بالحكم مخالف لحكم الشك في تعيين الفائت الراجع الى
جهل المصداق كما هو محل البحث قوله والاصل عدم وجوب التعيين الخ ان اراد به نفي وجوب قصد
التعيين فهو مناف لظاهر ما اورده على القائلين بوجوب الاحتياط من اشتراط الموافقة الاحتمالية
عطف وان اراد به نفي تعيين احدهما عليه بالخصوص قبل الاختبار فهو مخالف للاصل كما عرفت
وانما دليل ثبوته اخبار التخيير وان اراد ذلك بعد الاختبار ففيه ان التخيير انما هو في الاختبار لا
في الفعل فاذا اختار العمل بأحد الدليلين لزمه مقتضاه ولا تخيير بين المدلولين واما من الثاني
فبان اشكال التشريع يرتفع بحكم العقل بالمطلوبية من جهة توقف تحصيل العلم بالواجب بفعل
الفائت على فعل غيرها لما حققناه في محله من وجوب مقدمة الواجب اذ لا ريب ان يكون
تحصيل العلم بفعل الواجب واجبا وان كان غيريا اذ الواجب النفسي بحسب التكليف الظاهري
ما يعلم انه الواجب النفسي ولو احتمالا فيتوقف وجوده على تحقق العلم من دونه او وجود المقيد
يتوقف على وجود قيده ويلزم من ذلك وجوب ما يتوقف عليه العلم لان مقدمة المقدمة مقدمة
مقدمة فيجب بوجوبها فليس العلم مقدمة للاتيان بما هو واجب واقعا لامكانه بدونه
واجبا نفسيا والا لكان تارك كل واجب تارك الواجبين ولعل الاستحقاق عقابا الذي ذكره عما
صار اليه من استحقاق الاحتياط فلا يجري في المقام لتوقف وجوب تحصيل المصلحة بفعل الباقي
على قصد القربة فيتوجه اليه اشكال التشريع فلا يتم قوله فاذا ثبت خلوه عن التشريع الخ وبالجملة
هناك امران احدهما ان الاتيان بالمحتمل رجاء لتحصيل المصلحة الواقعية جائز خال عن
شبهة التشريع والثاني انه كلما كان الفعل كذلك فهو مستحب للوجوه التي ذكرها ونحن نمنع
الصغرى بالنسبة الى العبادات الموظفة التي لم يثبت رجحانها ثم ان الاعتذار المذكور لا يختص
بالقول بالاستحباب بل يجري على القول بالوجوب ايضا اذ القائل بوجوب الجميع لا يقول بوجوب
الاتيان لكل واحد على انه من الدين واقعا بمعنى انه الواجب النفسي ولعلها بل لاحتمال كونه هو
ولعل ما احتج به على اثبات الاستحباب فغير واضح اذ على تقدير اعتبار قصد التعيين

في الطاعة

في الطاعة واعتبارها في العبادة يمنع تحقق المصلحة الواقعية المترتبة على العبادة عند عدم
قصد التعيين اللازم في صورة الاشتباه فكيف يثبت الاستحباب باعتبار تحصيلها مع انها
لو حصلت بدونه لكان قضية الاصل وجوب الاتيان بالجميع لتحصيلها فلا وجه للاستحباب
الا ان يكون مبنيا ذلك على احتمال عدم اعتبار قصد التعيين مع استظهاره خلافه لكن يتجه
بانه ان اريد بالاتيان بالباقي تحصيل تلك المصلحة قطعا فانه لا يستلزمه لجواز حصولها بالاولى
وان اريد به تحصيل العلم او الظن بحصولها فهو لا يتم مع استظهاره اعتبار قصد التعيين واما
الاحتجاج بالآية فضعفه واضح لان الحسنة ما كانت حسنة بالفعل لا ما كان من شانه
ان يكون حسنة وان اعتراه ما صيره سيئة بالفعل فلا يتناول الاتيان بالواجب الواقعي بعد
صيرورته بحسب الظاهر اما تشريعا بسبب التعيين وطرو الاشتباه وبالجملة شمول الآية للفعل
الواجب الواقعي يتوقف على ثبوت رجحانه في الظاهر فاذا توقف ثبوت رجحانه في الظاهر على شمول الآية له
كما هو قضية الاستدلال بها كان دورا مع ان تحقق الواجب الواقعي في فعل الباقي مبني على مجرد الا
حتمال والحكم اللاحق في الآية لعنوان الحسنة انما يثبت في الظاهر لما علم اندراجه فيها لا لما احتمل
الاندراج ومثله الاحتجاج بالرواية فان كون الاتيان بالباقي محلا لبلوغ الثواب فيه في محل المنع بناء على
اعتبار قصد التعيين واما ما ذكره من مسألة اعادة ما حكم شرعا بصحته فتحقيق الكلام فيه
ان الاحتياط كما قد يجب وله موارد عديدة كذا قد يستحب وله ايضا موارد عديدة منها ان يشتبه
المندوب بالمباح فيستحب الاتيان بهما عند تعذر التعيين او تعسره تحصيلا للعلم بامتثال المندوب
المندوب كما مر في الواجب ولو تيسر التعيين فان لم يكن الفعل من العبادات المجعولة لم يبعد جواز
الاتيان بهما قصدا الى حصول الامتثال بفعل ما هو مندوب منهما اذ لا دليل على اشتراط تعيين المطلوب
في الامتثال فيقع كل منهما على وجهه والا اتجه المنع ثم العبرة في صورة الحكم بالاستحباب
فرد نوع من المندوب بالمباح مع تعذر تحصيل فرد آخر منه سالم عن الاشتباه مراد بثبوت
الاستحباب التعييني في الجميع والا اتجه المنع ومثله الكلام في الواجب ولو اشتبه احد فردي
المطلوب التخييري بغير المطلوب ولم يشتبه الآخر تعين ان كان عبادة ومنها الاتيان بما يحتمل
وجوبه عند عدم احتمال التحريم مع دلالة دليل معتبر ولو ظاهرا على عدم الوجوب سواء احتمل

وجوبه مستقلا كغسل الجمعة او في ضمن واجب كقراءة السورة وجلسة الاستراحة عند من يرجح عدم
وجوبهما فيستحب الاتيان بهما من جهة الاحتياط لتحصيل اليقين بالبراءة من جهتهما ومنها ترك ما يحتمل
تحريمه عند عدم احتمال الوجوب مع قيام دليل معتبر ولو ظاهرا على عدم التحريم كالدخول في صوم
المؤمن ومنها اعادة ما يحتمل عدم حصول البراءة بفعله مع قيام دليل معتبر على حصولها به كا
عادة من صلى بترك السورة او جلسة الاستراحة في صلوته لها مع قراءة السورة او فعل الجلسة
بناء على عدم وجوبهما ولا يعتبر في استحباب الاعادة اشتمال المعاد على جميع ما يحتمل اعتباره
في الصحة بل يكفي الصحة الظاهرية مع اشتماله على ما قصد تداركه فلو ترك السورة وجلسة
الاستراحة معا في صلوته استحب له اعادتها معهما ومع احدهما وان كان الاول افضل
ولو اعادها ثانية مع احدهما وثالثا مع الاخرى وثالثا معهما كان احتياطا سائغا الا ان
يشكل ذلك بما ورد من انه لا اعادة في اعادة بناء على نفي المشروعية وهو غير واضح لامكان
الحمل على نفي الوجوب وبالجملة فالمعتبر في استحباب الاحتياط بالاعادة خلو الفعل المعاد من نوع
الخلل الاحتمالي الذي اشتمل عليه اولا فلو تساويا لم يتحصل الاحتياط كما لو انعكس الامر
وعلى هذا فقد يتطرق الاشكال الى الاحتياط من الميت باعادة صلوته مع الوصية وبدونها
مع عدم العلم بجهة الاحتياط للمحافظة عليها في الاعادة والزام النائب بمراعاة جميع جهات
الاحتياط فيها مع ما فيه من الضيق مما لا يساعد عليه العمل المعروف ويمكن التفصي بان
الموصي انما يوصي بها بالقضاء الصحيح الواقعي فيصح ويبنى لما عنده فيما انتهى من احتمال عدم
مصادفة الواقع والنائب يأتي بما يعتقد انه الصحيح الواقعي فيصح عمله عنه هذا ويمكن القول
باستحباب الاتيان بالصلوة اليومية عن الميت بدون نية القضاء كما يظهر من حكاية
صفوان وعلى تقدير الاشكال في الوصية بها مطلقا وفي جواز اعادة الصلوة احتياطا لفوات
بعض مكملاتها كالاقبال الاشكال وربما يستأنس للجواز من فحوى ما دل عليه في بعض الموارد
كاعادة المنفرد جماعة والمتيمم عند اصابة الماء **الاول** ان شبهة الحرام بغير الواجب بحيث
يعلم دخوله في جملة محصورة بالمعنى الذي سبق والحق عدم جريان اصل البراءة هنا اتفاقا بل
يجب التجنب عن الجميع دفعا للخوف الضرر المترتب على فعل البعض المحتمل لكونه هو المحرم فان

عموم النهي ثبوت التحريم حال الاشتباه ايضا فيترتب عليه اثاره على تقدير مصادفته ولبعض المتأخرين
في هذا المقام قول بجواز تناول ما لا يزيد على قدر الحرام فلو اشتبه ثوب مملوك بثوب مغصوب
جاز استعمال احدهما مع التجنب عن الاخر ولو تعددت الثياب وكان احدها مغصوبا
جاز استعمال الجميع ما عدا واحدا منها ولو تعدد الثوب المغصوب وجب ترك ما يساويها
واستعمال الباقي وربما تعدى بعضهم فاجاز استعمال الجميع للاصل وعدم الجمع واحتج على الجواز
بالنقض لصورة عدم الحصر اذ لا يلتزم الخصم فيه بالمنع وبعموم قوله عليه السلام كل شيء فيه حرام وحلال
فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه فانه بعمومه يتناول المقام وبان قدر الثابت
حرمة تناول ما علم حرمته دون ما لم يعلم فقضية الاصل فيه الاباحة واحتج الاولون على وجوب
اجتناب ما يساوي الحرام بان ارتكابه يوجب العلم بارتكاب الحرام وهو حرام فيحرم مقدمته لان
مقدمة الحرام حرام وبان الحكم بحلية الجميع يوجب الحكم بحلية ما هو حرام قطعا وهو يقتضي
تعين الاقتصار في الحكم بحلية ما لا يقطع معه بدخول الحرام والجواب عن حجج الجواز
اما عن الوجه الاول فبيان الفرق بين المقامين بلزوم العسر والحرج في التجنب عن غير المحصور
فيكون منفيا بما دل على نفيهما من الشريعة السمحة بخلاف المحصور فيبقى على حكم الاصل واما
ما اورده بعض المعاصرين بان العسر والحرج قد لا يتحققان في غير المحصور كما اذا لم يكن هناك
ما يوجب استعمال البعض وقد يتحققان في المحصور ايضا كما اذا اضطر الى استعمال البعض
منه مع انهما انما يقتضيان رفع الاثم دون غيره كالنجاسة ولهذا لو اضطر الى اكل النجس
لم يرتفع عنه حكم النجاسة فمدفوع بان العسر والحرج انما يقتضيان رفع الحكم الذي يترتبان
عليه على تقدير ترتبهما عليه ففي غير المحصور لما كان ترتبهما على وجوب الاجتناب عنه وما في
حكمه كوجوب الاجتناب عن ملاقيه ثابتا على الاطلاق حتى بالنسبة الى ما يوجد منه على تقدير
الفرض لوضوح ترتبهما على تقدير تحديد رفع المنع باندفاعهما ايضا لعموم مورده وابتلاء
عامة الناس به في عامة الاحوال وعلمها الزم ارتفاعه على الاطلاق بخلاف المحصور لندرة
الاضطرار اليه وعلى تقدير حصوله فدوران رفع المنع فيه مدار رفع العسر والحرج لا يوجب
عسرا ولا حرجا ولهذا جاز تبعيض حكمه ويؤيده فحوى بعض الاخبار التي يتضمن

الاستشهاد بذلك ولا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الحكم حرمة او نجاسة او غيرها والى
هذا ينظر احتجاج بعض الاصحاب بذلك على طهارة الحديد في مقابلة الاخبار الدالة على
نجاستها واعتذار العامل المذكور عنه بانه تاسيس للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت
وبينهما فرق واضح لان ما يصلح للتاسيس والدفع في مثل المقام يصلح للرفع ايضا سلمنا
لكن المقام من باب الدفع لا الرفع حيث يدفع بلزوم العسر والحرج عموم الادلة الدالة على التحريم
لصورة الاشتباه بغير المحصور فلا يجب التجنب لما عرفت من ان يتجه وجوبه على فعلية التحريم
المستتبع لخوف الضرر على تقدير ارتكاب البعض فاذا دفعنا عموم التحريم ارتفع الخوف وسقط
اعتبار الوجوب واما عن الثاني فبحمل الرواية على صورة الاشتباه بغير المحصور او على صورة
قيام امارة شرعية على حليته كيد المسلم وفعله وربما يؤيد الثاني قوله ع في رواية اخرى كل شيء
هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك
قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او
امراة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير
ذلك او تقوم به البينة فان التعبير في نفسه وان لم يقتض التخصيص بالمذكور الا انه
في المقام بقرينة حمل يقتضي اختصاصا من الحكم المذكور قبله بنظايره التي يتضح فيها وجه
التشابه فيخرج عنها محل البحث ومثل هذا التخصيص وان لم يستلزم تخصيص العام الوارد
في مقام آخر لكنه يوجب الريب في عمومه كما لا يخفى مع اعتضاده بالشهرة العظيمة ان لم يكن
اجماعا او بالاحتياط المستفاد من العقل والنقل الى ان قال فتبين مما ذكرناه عدم الفرق بين
صورة امكان تعيين الحرام وغيرها ولا بين انواع الحرام وبطلان هذا في الجملة مما يعرف من ضرورة
دين الاسلام بل دين سائر الاديان اذ فيه رفع العصمة عن الاموال والفروج والدماء اما على
القول الاول ففيما لو تعدد الفاعل او كرر صور الاشتباه الى ان صادف الحرام فيجوز لجماعة
اجتمعوا على ارغفة مغصوبة اذا وضعوا بينها رغيفا مباحا على وجه حصل الاشتباه بينه
وبينها ولو لعارض كالظلمة ان يتناول كل واحد منهم رغيفا او دراهم مغصوبة وضعوا
فيها درهما مباحا ان يتصرف كل واحد منهم في درهم وفيما لو صادف امراة واشتبه على

هذا الباب يؤدي لترفع

كل

كل واحد منهم كونها زوجته او اجنبية ان يحل لهم وطيها على التعاقب بعد تحلل العدة ان كانت ذات عدة فيها
ولو بدونه ولو بطريق الاجتماع بقدر الامكان وان حرم عليها تمكين نفسها الغير واحد منهم مع تمكنها وعلى هذا
فلو عقد اثنان على امراتين واشتبهت احديهما بالاخرى جاز لهما ان يختارا واحدة ويتمتعا بها حتى بالوطي
مع تحلل العدة حيث تجب وليس لاحدهما منع الآخر وفيما لو صادف جماعة من المسلمين فيهم رجل مباح الدم وبين
زوجته ثم ياتي احدهما فان صادفهما والا كرر ذلك الى ان يصادفهما ومثله الكلام في المال والنفس واما على القول
الثاني فيلزم ذلك مطلقا فيجوز لمن كان له زوجة في دار او بلد ان يطأ كل امراة يصادفها فيها ما لم يعلم انها غيرها
ولمن فقد مالا ان ياخذ كل مال يجده مما يحتمل ان يكون ماله ما لم يقم امارة شرعية على خلافه وان يحل لواحد قتل جماعة
بمجرد وجود شخص مباح الدم بينهم واما الفرق في ذلك بين الاموال والفروج والدماء كما وقع من البعض فناش
من قصور النظر وقلة التدبر فان الشارع كما يريد حفظ دماء المسلمين كذلك يريد حفظ اعراضهم واموالهم وان كان
الحكم في البعض آكد فان ذلك لا يصلح فارقا لتحقق مثله في الاموال ايضا وبالجملة فساد ذلك اجلى من ان يحتاج الى
بيان الا ان فساد بعض فروعه مما يشتمل على نوع خفاء في بادي النظر ومنه يتوهم واما عن الثالث
فبما سبق تحقيقه من الحجة على القول المختار فلا نطيل باعادته واما حجتهم على وجوب ابقاء ما يساوي الحرام ففساده
في غاية الوضوح لان ما ذكروه اولا من ان تحصيل العلم بالحرام حرام مما لا يساعد عليه عقل ولا نقل ولو تم ذلك لحرم على من نسي
معاصيه ان يراجع ما يفيده تذكرها وتخصيص ذلك بالعلم الابتدائي مجازفة مبنية على انه ان اريد بالحرام الحرام الواقعي
فتحصيل العلم به بعد وقوعه على وجه لا ينافي حليته في الظاهر حال الوقوع مما لا غبار عليه كما لو اشترى احد مالا ويعرف
فيه ثم بعد ذلك تفحص فعلم بكونه مغصوبا فانه لا يكون غاصبا بذلك وان علم او ظن حال الفحص بادائه الى
العلم بالعصبية وان اريد به الحرام الظاهري فنم اذ الفرض توقف العلم بحرمته في الظاهر على العلم بالتعيين وهو
منتف حال الاشتباه واما منع المقدمة الثانية اعني حرمة مقدمة الحرام فغير سديد لان المقدمة اذا كانت سببا
كما في المقام حرمت بجهة سببها على ما مر تحقيقه سابقا وما ذكروه ثانيا من ان الحكم بحلية الجميع يوجب الحكم
بحلية الحرام مدفوع بان الحاكم بالحلية لا يحكم بحلية مجتمعا بل على التدريج وهذا وان استلزم الحكم بحلية الحرام
الا ان القول الآخر مشارك له في هذه المفسدة فان قولهم بحلية كل واحد على البدلية حكم بحلية الحرام ايضا لان
من جملة تلك الآحاد ما هو حرام قطعا فانا عذرنا بان الجاهل تقيد حليته في الظاهر بوجه الاعتداد به على القول
الآخر ايضا والفرق تحكم بين فان قلت جواز فعل الجميع يستلزم جواز العزم عليه لانه عزم على جائز فيكون جائزا

لا محرم لكن العزم على فعل الجميع عزم جائز لانه عزم على الفعل الحرام ولو في ضمن الجميع مع مصادفة فعله فيكون حراماً
تلك العزم على الجميع على الوجه المذكور عزم على الحلال اذ الحرمة الواقعية في البعض شانية لا اثر لها في الظاهر بناء على
ما مر على ارتكاب الجميع لا يتوقف على العزم على الجميع ابتداء لجواز حدوث العزم على البعض الباقي بعد ارتكاب البعض
المساوي للحرام واعلم انه حكي عن بعض الاصحاب انه لا تخلص في الشبهة المحصورة بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل
ولورود الامر بها في بعض الموارد كالشاة الموطوءة عليها المشتبهة بغيرها في قطيع من الغنم والجواب ان عمومات
القرعة موهونة باعراض الاصحاب عنها فالنسبة الى اكثر مواردها فهي لذلك اشبه شيء بالمجملات لا يجوز التعويل عليها
الا حيث ساعدها امارة ترفع الوهن المذكور عنها فلا سبيل الى جعلها اصلا وقاعدة واعتبارها في بعض الموارد
لا يوجب التعدي لبطلان القياس عندنا **الثالث** ان يشتبه الواجب او الحرام بغيرهما بحيث يتعذر التمييز
ولا يعلم دخوله في محصور عرفا وعادة ولا ريب في سقوطه لادائه الى العسر والحرج مع عدم مساعدة اطلاق الخطاب
او عمومه على شموله لمثل تلك الصورة وقد قام البينة على ذلك **الرابع** ان يشتبه الواجب بالحرام مع الانحصار
والمراد به الحرام لا من جهة التشريع ولا ريب انه مع امكان التعيين ولو بالرجوع الى الامارات الشرعية يتعين التعيين
ومع تعذره يتعين تغليب جانب الاهم كما لو اشتبهت اجنبية بزوجته التي يجب وطيها او المضاجعة فيجب التجنب
عنهما ولو تساويا تخير وكذا لو شك في المساواة لامتناع الترجيح من غير مرجح **تذنيب** ومما يتعلق ببعض
المقامات المذكورة مسئلة الخنثى المشكل بالنسبة الى الاحكام المختصة بالرجال والنساء ويمكن القول بوجوب الاحتياط
عليه في الجميع لعلمه بانه مكلف اما باحكام الرجال او النساء فيرجع الى الشبهة المحصورة اذ كل حكم من الاحكام التكليفية
المختصة بالرجال اذا اخذ مع حكم تكليفي مختص بالنساء علم بانه مكلف باحدهما فيجب عليه تحصيل اليقين بالبراءة
بالاحتياط واما الاحكام الراجعة الى غيره فيجوز التمسك في حقه بالاصل فيجوز للاجانب النظر اليه ولمسه بغير شهوة
ولا يجوز قتله في المحدود مضافا الى ما دل على درئها بالشبهة ويحكم ببقاء ملكه لمن يتعلق عليه على تقدير كونه ذكرا
وبقائه على ملك من ينعتق عليه على تقدير كونه انثى وان لزم بالنسبة الى الاحكام الراجعة اليه الاحتياط فلا يجوز
له استخدام المملوك في الفرض الاول وان لزم الانفاق عليه ونحو ذلك ولا يحكم بنشر الحرمة بالرضاع بلبنه ولبن
منكوحته لشبهة وفي الحاق ولده به سواء ولده او اولده اشكال وقضية الاصل العدم وينبغي ان يستثنى
من الحكم الاول كل حكم يعذر فيه الجاهل به كالجهر والاخفات في مواضعهما فلا يجب عليه الاحتياط في ذلك بل يتخير عند
عدم سماع الاجانب بينهما لجهله بالحكم فيقطع بالبراءة بدون الاحتياط وهذا هو السر في الزام الشهيد له في كريه

بوجوب

بوجوب الاحتياط في مسئلة الستر ولبس الحرير ومصيره الى التخيير في مسئلة الجهر والاخفات فلا تدافع بين
الحكمين اصلا كما زعمه الفاضل المعاصر في كلامه ولو قصرنا وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة على ما اذا
اتحد نوع الشبهة كما سنشير اليه في بحث الاستصحاب انجر في المقام التفصيل في ذلك فيجري اصل البراءة في حقه
بالنسبة الى جملة من الموارد دون اخرى فمن القسم الاول عدم وجوب الجهاد عليه وعدم لحوق حكم الدماء الثلثة
للدم الخارج منه وان كان بالصفات المعتبرة ان لم يحصل ذلك علامة لالحاقه بالانثى وجواز اسماع صوته الاجانب
ولو في الصلوة بناء على ستره في المراة لان فسادها به مقصور على صورة العلم ولهذا لو اجهرت المراة حيث ترى
عدم الاجنبي فانكشف الخلاف لم تبطل صلوتها نعم لو اجهر الخنثى فيما يجب على الرجل الاخفات به اتجه البطلان
لعلمه بالاخلال باحد الشرطين وهذا من القسم الاتي ويجوز له لبس الحرير والذهب في غير الصلوة للشك في كونه
التي هي سبب المنع ومن القسم الثاني وجوب ستره في الصلوة كالمراة تحصيلا ليقين البراءة وكذا ترك لبس الحرير
والذهب فيها وجمعه بين احكام الرجل والمراة وتحريم الرجال والنساء عليه نكاحا عملا بما دل على التحريم الثابت قبل
الموجب ويحرم عليه النظر الى الرجال والنساء في غير ما استثنى عملا بقاعدة الشبهة المحصورة وكذا يجب عليه ان يستر
عورتيه ويحرم على الناظر النظر اليهما عملا بالقاعدة المذكورة ولا يبعد ان لا يحكم بجنابة الرجل بوطئه ولا المراة
بوطئه اياها ولا بجنابته الا بحصول الامرين او الانزال مع احتمال الحكم بها لصدق الاسم ولا يثبت للبلل الخارج
منه بعد البول او الانزال ما يثبت للرجل وفي نجاسته ما استجابه عن البول بالنسبة الى كل واحد من المخرجين اشكال
وقضية الاصل عدم الحكم بها وان لم يحكم بالطهارة ليقين مع تحقق مثله بالنسبة الى المخرج الاخر كما في المشتبهين
فصل ومن الادلة العقلية اصل العدم عند عدم الدليل وقد عرفت ان مورده اعم من مورد اصل
البراءة من وجه لجريانه في نفي الاحكام التكليفية التي يجري فيها اصل البراءة والاحكام الوضعية التي لا يجري فيها
وان جرى فيما يترتب عليها من الاحكام التكليفية وعدم جريانه في الموارد الجزئية التي يجري فيها اصل البراءة
وهذا الاصل معروف بينهم متداول ذكره في الكتب الفقهية وقد عرفت ان ظاهر المحقق في المعتبر تخصيصه بصورة
العلم بانه لو كان هناك دليل لظفر به ويمكن ان يكون مراده بالعلم ما يتناول الظن المستند الى الفحص والتتبع
اعني العلم الشرعي فلا ينافي المذهب المختار اذ لا نقول بحجيته بدون ذلك كنظايره من ساير الادلة ويحتمل كلامه
غير ذلك كما نبهنا عليه سابقا ثم اقسام هذا الاصل كاقسام اصل البراءة ومورد حجيته كمورد حجيتها ويدل
على حجيته في مورد حجيته اما بالنسبة الى نفي الحكم التكليفي فما دل على حجية اصل البراءة من العقل والنقل واما بالنسبة

الى نفي الحكم الوضعي فامر ان الاول الاستصحاب واليه ينظر ذكر المحقق لرفى اقسام الاستصحاب كما مر نقله لان الحكم
المحتمل ثبوته من الامور الحادثة فيستصحب عدم السابق واعلم ان اصل العدم المستفاد من هذا الدليل وان جرى
في نفي ما يحتمل اعتباره شطرا او شرطا في الموارد التي تثبت لها احكام تكليفية او وضعية كالعبادات والمعاملات
الا انه لا يصلح لنفي الماهية واثبات كونها هي المجردة عن ذلك الجزء او ذلك الشرط كما مر في اصل البراءة فان
استصحاب عدم اعتبار الشارع اياه باحد الوجهين لا يقتضي كون المعتبر في ثبوت الحكم عنده هو المجرد عنه الا بواسطة
مقدمة عادية هي العلم باعتبار الشارع في تلك الواقعة حكما معينا فيكون من الاستصحاب المثبت الذي لا نقول
بحجيته والوجه فيه ان المستفاد من اخبار الاستصحاب وهي العمدة في اثبات حجيته في نظاير المقام هو ابقاء ما من شانه
البقاء لولا المانع المشكوك فيه واثبات احكامه الشرعية المترتبة عليه خاصة وكون الواجب مثلا هو الجملة المعلومة
ليس من الاحكام الشرعية المترتبة على عدم اعتبار الشارع للامر المشكوك فيه بل من لوازمه العقلية بعد ثبوت
وجوب الواجب والسر في تنزيل تلك الاخبار على ذلك ان نسبة اليقين الى اليقين بثبوت مورد الاستصحاب كنسبته
الى اليقين بعدم حدوث ما يترتب عليه من لوازمه الشرعية وغيرها فتناول اللفظ لاحدهما كتناوله للاخر و
تقتضي ذلك جريان الاستصحاب في كل منهما من غير تحكيم لاحدهما على الاخر لكن يستفاد من مورد تلك الاخبار و فهما
كما يأتي تحكيم الاستصحاب المترتب عليه حكم شرعي اولا على استصحاب عدم ذلك الحكم فيقتصر عليه ويبقى التحكيم في غير
ذلك بلا دليل وسياتي لهذا مزيد بيان في ذيل مبحث الاستصحاب بين مع انها مسوقة لبيان حجيتها بالنسبة
الى ذلك كما يفصح عليه الموارد التي ورد الثاني عموم ما دل على انه رفع عن هذه الامة ما لا يعلمون وان ما حجب الله
علمه عن العباد فهو موضوع عنهم الى غير ذلك من الاخبار التي من ذكرها وتخصيصها بالحكم التكليفي خروج عما تقتضيه
وضع اللفظ من غير دليل وقيام الدليل في بعض الاحكام الوضعية على عدم اشتراطه بالعلم لا ينافي تعميمه الى الموارد
التي لا دليل فيها على ذلك ثم دائرة اصل العدم بحسب هذا الدليل اعني الاخبار اوسع من دائرته بحسب الدليل
السابق لجريانه بمقتضى هذا الدليل في مطلق احكام الوضع حتى الجزئية منها والشرطية والمانعية لان المفهوم من
اخبار الباب رفع الحكم المجهول واثبات ما يترتب عليه من الاحكام الشرعية وغيرها ما يترتب عليه احكام الشرعية
على انه الاطلاق السالم عما يقتضي صرفه هنا عنه اذ الوجه الذي قررناه في منع الاطلاق اخبار الاستصحاب غير متطرق
الى اطلاق هذه الاخبار ولولا ذلك لالتزمنا بالاطلاق هناك ايضا فاتضح ما قررنا ان الاصل المثبت بالمعنى
المذكور وان كان مستصحبا لم يعتبر وان كان اصل العدم بالاعتبار الذي ذكرنا كان معتبرا هذا التحقيق بادلة

اليه

اليه نظري سابقا والذي ادى اليه نظري لاحقا فساد الوجه فان الظاهر من اخبار الوضع والرفع وما في معناها
انما هو وضع المؤاخذة والعقوبة ودفعهما فيدل على دفع الوجوب والتحريم الفعليين في حق الجاهل خاصة دون
غيرهما وحملها على دفع نفس الحكم وتعميمه الى حكم الوضع مع بعده عن سياق الرواية مناف لما تقرر عند الاصحاب
من ان احكام الوضع لا تدور مدار العلم بل ولا العقل والبلوغ ولهذا تراهم يحكمون في مباحث الفقه بترتب
احكامها الوضعية كالحدث بانواعه والطهارة والنجاسة والملكية المتعلقة بالعين والمنفعة باقسامها المقررة
والضمان والخيارات والصحة والبطلان الى غير ذلك مما لا يحصى على الصغير والمجنون والغافل والجاهل الا فيما شذ
وندر وبالجملة فالذي يظهر اتفاقهم على ان الاصل في احكام الوضع عمومها للعالم وغيره وان الخروج عن هذا
الاصل في بعض الموارد النادرة انما هو لدلالة الدليل عليه بالخصوص ثم يؤكد الكلام في منع دلالة هذه الاخبار
على اصالة عدم الجزئية والشرطية وما في معناها بالنسبة الى ما شك فيه انا نصادف بذلك بان مرجع عدم وضع الجزئية
والشرطية في الجزء والشرط المشكوك فيها الى عدم وضع المركب من ذلك الجزء والمشروط بذلك الشرط فان عدم
جزئية الجزء في معنى عدم كلية الكل وعلى قياسه الشرط والمشروط ولا ريب في عدم جريان اصل العدم بالنسبة الى
المركب والمشروط لان اصالة عدم وضع الاكثر في مرتبة اصالة عدم وضع الاقل واصالة عدم وضع المقيد في
مرتبة اصالة عدم وضع المطلق يعارضهما العلم الاجمالي بوضع احدهما فيسقطان عن درجة الاعتبار وكذا
ما يرجع الى ذلك مما لا يغايره الا بمجرد المفهوم سلمنا مغايرتهما بغير المفهوم لكن لا خفاء في ان الجزئية والشرطية
لا يستدعيان وضعا مغايرا لوضع الكل والمشروط بل هما اعتباران عقليان منتزعان على وضع الكل والمشروط في
وعدهما من الحكم الشرعي مبني على مراعاة هذا الاعتبار والا فليسا عند التحقيق منه فلا يعرف الوضع والرفع
الاعتبار اليهما سلمنا لكن لا ريب في ان الجزئية والشرطية كما ينتزعان من اعتبار الجزء الكل والشرط مع المشروط
كذلك ينتزع من دونهما من عدم اعتبارهما فيكون عدمهما ايضا حكما وضعيا كثبوتهما ونسبة عدم العلم الى كل منهما
بالخصوص سواء فلا وجه لترجيح اعمال الاصل بالنسبة الى احدهما بالخصوص مع العلم بانتقاض الاصل بالنسبة الى
احدهما لا على التعيين فسقط الاستدلال باخبار الوضع والرفع وما في معناهما بنفي الاحتجاج برواية من عمل
بما علم كفي ما لم يعلم ويتوجه القدح الى دلالتها بان الذي ما علم ما عمله من المطلوبات النفسية دون المعلوم [illegible]
ما علم من اجزاء العبادة وشرايطها ليس اتيانا بما علم انه مطلوب نفسي فلا يندرج في عموم الرواية سلمنا لكن
معنى ما علم مطلوبيته لا ما علم جزئيته او شرطيته ولا ريب في العلم بمطلوبية الجزء والشرط المشكوك فيهما من باب المقدمة

فلا يندرجان في عموم ما لم يعلم فاتضح ما حققنا ان المستند على حجية اصل العدم في احكام الوضع منحصر في
الاستصحاب وقد بينا عدم مساعدته على جزئياته بالنسبة الى وضع الجزئية والشرطية فالتحقيق اذن هو القول
بوجوب الاحتياط فيها حيث لا يقوم دليل على نفيها واما اصالة عدم الزيادة حيث يدور الامر بين الاقل والاكثر
ويرجع الى مسئلة اصل العدم ويرجع في موارد التكليف الى اصل البراءة ايضا واما اصالة عدم تقدم الحادث فيرجع
الى استصحاب العدم السابق في الزمن الذي يشك في حدوثه فيه والى هذا يرجع اصالة تاخر الحادث ثم هذه
الاصول ــــ انما يعتبر في الاحكام الشرعية بالنسبة الى المجتهد الذي لم يعثر بما يدل على الخلاف بعد الفحص
المعتبر ولا يعتبر فيها غير ذلك واما بالنسبة الى الموضوعات العادية فهي معتبرة فيها في حق الجميع نعم وان توقف اعتبار
المقلد لها على الرجوع الى فتوى المجتهد واشترط بعضهم في حجيتها امورا اخر **الاول** ان لا يكون اعمال الاصل
مثبتا لحكم شرعي من جهة اخرى وينبغي ان يريد به الحكم المخالف للاصل وذلك كان يتوقى الاصل عدم وجوب الاجتناب
عن احد المشتبهين او عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرا او عدم تقدم الكرية حيثما يعلم حدوثها على ملاقات
النجاسة فان اعمال الاصول الثلثة في هذه الموارد يوجب اثبات حكم شرعي من وجوب الاجتناب عن الاخر او الملاقي
او النجاسة **الثاني** ان لا يتضرر باعمالها مسلم كما لو فتح انسان قفس طائر فطار او حبس شاة فمات
ولدها او امسك رجلا فهرب دابته فان اعمال اصل البراءة فيها يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه في قاعدة
الاتلاف وفي عموم قوله لا ضرر ولا ضرار فان المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع والا فالضرر غير منفي
فلا علم حينئذ ولا ظن بان الواقعة غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك بالاصل من فقدان النص بل يحصل القطع
بتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم انه مجرد التعزير او الضمان او هما معا فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو
بالصلح وللمفتي الكف عن تعيين الحكم اذ جواز التمسك باصل البراءة في مثل هذه الصورة غير معلوم فيشملها عموم
قوله اذا جائكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه الى اخر الحديث ثم اورد على نفسه بان الرواية كما تدل على المنع
من الحكم في صورة العقود كك تدل عليه في غيرها واجاب بانه في صورة عدم الضرر يلزم تكليف الغافل وهو قبيح
يدل عليه مثل قوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم بخلاف صورة الضرر اذ كون التكليف حينئذ
تكليفا للغافل غير معلوم لعلم الضار بضرره وترتبه الاتلاف المحرم واشتغال ذمته ح في الجملة
ماهو مركوز في الطباع **الثالث** ان لا يكون جزء عبادة مركبة بل كل نص بين فيه اجزاء ذلك المركب
كان دالا على عدم جزئية ما عداها فيكون عدم جزئية المختلف فيه ح منصوصا لا معلوما بالاصل اقول

اما الشرط الاول فهو على اطلاقه غير مستقيم بل الوجه فيه ان يفصل بين ما اذا كان احدهما واردا على الاخر وبين
غيره فيسلم ما ذكره في القسم الثاني دون القسم الاول اذ يتعين فيه تحكيم الوارد وضابطه ان يكون من حكم احدهما
شرعا وقع الاخر من غير توسط امر عقلي او عادي دون العكس كما لو وجد بعد دخول الوقت ماء مستصحب الطهارة
فان قضيته عدم وجوب الاجتناب عنه وجوب الطهارة به بل وجوب الصلوة ايضا اذا فرض تعذر طهور غيره ولا
اشكال فيه وكذا لو ملك ما لا كثيرا وشك في كونه مديونا بدين يستغرقه فان اصالة براءته من الدين عليه يثبت
عليه الاحكام التكليفية المتعلقة بالمال من وجوب الحج والانفاق على من يجب عليه نفقته وقدر التنبيه على وجه
ذلك مضافا الى ما سياتي وما ذكره من مثال المشتبهين من القسم الثاني اذ ليس قضية احد الاصلين فيه اثبات
وجوب الاجتناب عن الاخر الا بواسطة امر غير شرعي وهو تعيين ملاقات النجاسة اياه فلا سبيل الى اثباتها لا
ليتفرع عليه حكم الشرعي بل الى سبيل التمسك بشيء منهما بعد العلم بارتفاع احدهما كما ياتي وما ذكرنا يتضح الحال
في المثالين الاخيرين ايضا فان الماء المشكوك في كريته قد يكون معلوم الكرية بحسب الزمن المتقدم على الشك
ويكون الشك في نقصان شيء منه او نقصان ما يزيد على القدر المعلوم زيادته على الكر وان علم نقصان ذلك
المقدار ح فلا اشكال في اعتبار اصالة بقاء الكرية وتحكيمه على ساير الاصول وقد يكون معلوم عدم كريته
بحسب الزمن المتقدم على الشك ويكون من جهة احتمال الزيادة ولا اشكال هنا ايضا في تحكيم اصالة عدم الكرية
على اصالة عدم النجاسة وعدم وجوب الاجتناب عنه كما عرفته فيحكم بنجاسته بالملاقات واما اذا علم بحصول الكرية
ووقوع النجاسة وشك في المتقدم فهنا قد يكون تاريخ احدهما معلوما دون الاخر فيحكم باصالة في اخر المجهول
بمعنى عدم ثبوته في زمان يشك في ثبوته فيه اذ لا علية بين الحادثين فيشمل زمن العلم بحصول الاخر فيلحقه
حكمه من الطهارة والنجاسة ولا اشكال في تحكيم هذا الاصل على اصالة عدم النجاسة وقد يجهل التاريخان فالكلية
وقضية الاصل في ذلك التعارض ومرجعه الى نفي وقوع كل منهما في زمن يحتمل عدم وقوعه فيه وهو يقتضي ورود
النجاسة على ما هو كر حال الملاقات فلا يتنجس به وكذا لو علم عدم الكرية وشك في تقدم النجاسة وتقارنها
لها واوضح من ذلك ما لو علم بعدم تقدم النجاسة وشك في تقارنهما وتاخرها او علم بعدم المقارنة وشك
في المتاخر منهما لسلامة اصل الطهارة عن المعارض ولا يتوهم ان قضية اعتبار التاخر في مجهول التاريخ هنا
يوجب تطرق مثله في مسئلة من علم بوقوع حدث وطهارة منه وشك في المتاخر منهما فينبغي ان يحكم فيها بالطهارة
مع العلم بتاريخ الحدث دون الطهارة مع انه مخالف لظاهر الاصحاب لوضوح الفرق بين المقامين فان الحكم اثر شرعي

المترتب على اصالة التأخر هنا لا يتوقف على توسط امر عقلي او عادي بل يتفرع عليه ابتداء فيصح اثباته بالاصل
بخلاف مسئلة الطهارة والحدث فان قضية اصالة تأخر الطهارة فيها عدم وقوعها في الزمن الذي يشك في
وقوعها فيه وهو لا يقتضي اثبات وقوعها في الزمن المتأخر الا بواسطة امر عادي وهو العلم بوقوعها
منه فيكون من الاصول المثبتة الغير المعتبرة كما نبهنا عليه واما الشرط الثاني ففيه ان احتمال الاندراج
في عموم ما يقتضي التكليف لا يقضي باثبات التكليف واهمال الاصل بل لا بد من قيام دليل على الاشتغال كما مر وليس
من شرط التمسك بالاصل العلم او الظن بعدم النص مطلقا بل يكفي الظن بانتفاء نص يدل عند التمام به على خلاف
حكم الاصل بالصراحة او الظهور فلا يقدح وجود نص لا يدل عليه باحدى الدلالتين ثم لا ريب في ثبوت التعزير
في الموارد المذكورة من جهة الاثم حيث يتحقق والترديد بينه وبين الضمان لا وجه له وسقوط حكم الاصل بالنسبة
الى التعزير لقيام دليله لا ينافي اعتباره في نفي الضمان حيث لا دليل عليه اذ ليس احدهما منوطا بالآخر
وقد عرفت ان ادلة اصل البراءة من العقل معلومة التناول لكل مقام لا دليل فيه على الاشتغال فلا وجه لمنع
شمولها لمثل هذه الواقعة وقد مر ان اخبار التوقف لا تنافي ادلة اصل البراءة المفيدة للبراءة الظاهرية
لانها محمولة على التوقف عن الحكم الواقعي او قبل الفحص والفرق في اعمال الاصل بين صورة قصد العقوبة وعدمه
مع تسليم عدم ما يدل على الاشتغال مما لا وجه له لعموم ادلة المقامين ودعوى ان اشتغال الذمة المنادى ما هو
مركوز في الطبائع فاسدة لانه ان اراد بها طباع العقلاء او اهل الشرع فواضح خلافه ومع تسليمه فلا وجه للتوقف
وان اراد طباع اهل العرف فهو مما لا عبرة به فلا يصلح وجها لمنع اعمال الدليل المعتبر ثم لا يذهب عليك ان
تقييد التعزير بالمسلم مما لا وجه له لعموم ادلة الضمان له ولغيره ولعله تمثيل واما الشرط الثالث فيتجه كما
عرفت لكن لا وجه لتخصيصه الاشتراط بالجزء بل يجري في الشرط والمانع ايضا كما مر واما ما استدل به على نفي جزئية
ما شك في جزئيته من دلالة النص المبين للاجزاء عليه فغير مفيد بالنسبة الى غير الجزء ولا بالنسبة اليه عند
انتفاء الدلالة ولو من جهة المعارض كما اشرنا اليه سابقا **فصل** الاستصحاب عبارة عن ابقاء
ما علم ثبوته في الزمن السابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزمن اللاحق فالمراد بالموصول ما يتناول الامر الثابت
بالحس كالرطوبة او بالعقل كالبراءة حال الصغر او بالشرع كالوجوب والتحريم والصحة والبطلان واخواتها وما
يتوهم ان الاستصحاب لا يجري في الاحكام الطلبية فكان المقصود عدم حجيته فيها فهو تخصيص في الحكم لا في العنوان
الا ان يكون مراده به الاستصحاب المعتبر عنده والمراد بمعلومية ثبوته ما يعم معلوميته بحسب الظاهر والواقع

فان الاحكام

فان الاحكام الطلبية فكان المقصود عدم حجيته فيها فهو تخصيص في الحكم لا في العنوان الا ان يكون مراده به الاستصحاب
المعتبر عنده والمراد بمعلوميته ثبوته ما يعم معلوميته بحسب الظاهر والواقع فان الاحكام الثابتة بحسب الظاهر قد يستصحب
كالاحكام الثابتة بحسب الواقع فيدخل فيه ما قطع بثبوته في زمان ثم شك في ثبوته في ذلك الزمان وان كان المختار
عدم حجية الاستصحاب هنا وذلك لان العمل بالمقطوع به امر معلوم حال الشك من جهة القطع به وان لم يكن في
نفسه معلوما فدخوله في الحد باعتبار الاول دون الاخير وباحتمال البقاء احتماله واقعا وظاهرا مع قطع النظر عن
وجوه حجية الاستصحاب فلا يرد انه ان اعتبر البقاء بالقياس الى الواقع انتقض طرد الحد بما علم عدم بقائه ظاهرا لامارة
معتبرة فان الاستصحاب لا يطلق عليه عرفا وان اعتبر بالقياس الى الظاهر فهو معلوم لادلة الاستصحاب ويدخل فيه مشكوك
البقاء ومظنونه وموهونه ويخرج مقطوع البقاء وعدمه لخروجه عن مورد الاستصحاب اما في جانب العدم فواضح
واما في جانب البقاء فلثبوته باليقين لا بالاستصحاب لاختصاص مورده عقلا ونقلا بصورة عدم العلم بالبقاء
ولكن يشكل بان هذا انما يتم فيما علم بقاؤه واقعا فان ما علم بقاؤه في الظاهر بغير دليل الاستصحاب قد يستند فيه الى
الاستصحاب ايضا وهو متداول بين الفقهاء ودفع هذه الوصمة عن الحد لا يخلو عن ارتكاب تعسف وبمثل هذا او
بعضهم ابدل الاحتمال بالظن لتوهم ان حجيته من حيث افادته للظن وستنبه على ما فيه ثم تعبير الاستصحاب بالابقاء انما
لا ينافي البحث عن صحته ولا لعده من الادلة اما الاول فلان الابقاء عبارة عن الحكم بالبقاء فيرجع البحث عن صحته
الى صحة الحكم المذكور وهو مما لا غبار عليه واما الثاني فلانه مما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه بملاحظة ما يدل على صحته الى
معرفة الحكم الفرعي بعد اثبات كونه مندرجا تحت عنوانه ومن هنا تعين ان الاستصحاب الذي يتعلق غرض الاصولي
بالبحث عن حجيته انما هو الاستصحاب الموصل الى معرفة الحكم الشرعي وتعميم البحث لغيره استطرادي مراعاة لعموم الادلة
واعلم انه ينقسم الاستصحاب باعتبار مورده الى استصحاب حال العقل والمراد به كل حكم ثبت بالعقل سواء كان تكليفيا
كالبراءة حال الصغر واباحة الاشياء الخالية عن امارات المفسدة قبل الشرع وتحريم التصرف في مال الغير ووجوب
رد الوديعة اذا عرض هناك ما يحتمل زواله كالاضطرار والخوف او كان وضعيا سواء تعلق الاستصحاب وباثباته
كشرطية العلم لثبوت التكليف اذا عرض ما يوجب الشك في بقائها مطلقا او في خصوص مورد او بنفيه كعدم الزوجية و
عدم الملكية الثابتين قبل تحقق موضوعهما وتخصيص جمع من الاصوليين لهذا القسم اعني استصحاب حال العقل بالنافي
الاول اعني البراءة الاصلية مما لا وجه له والى استصحاب حال الشرع والمراد كل حكم تكليفي او وضعي ثبت بمستند سمعي
سواء كان اجماعا او غيره كاستصحاب حال الاجماع او غيره كالمزبورة والكتاب والسنة وذلك كاستصحاب وجوب المضي

في الصلوة التي تلبس بها المتيمم فاصاب الماء في اثنائها والى استصحاب حال اللغة والمراد بها ما يعم العرف باوّعم
كما اذا ثبت اللفظ حقيقة في اللغة وشك في زوالها بالنقل والى استصحاب حال الامور العادية كحيوة الغائب
ورطوبة الثوب فهذه اقسام اربعة واما استصحاب حكم الدليل فراجع الى استصحاب حال العقل من عدم حدوث
النسخ فيما يحتمل النسخ وعدم ورود المخصص في العام والمقيد في المطلق واطرد عدم ثبوت القرينة الصارفة
فيما يحتمل المجاز ويمكن رده للثاني استصحاب حال الشرع ايضا وينقسم باعتبار حال مورده الى استصحاب
ما يكون من شأنه البقاء لولا المانع والى ما ليس كذلك فهذان قسمان اذا ضربتهما في الاقسام المتقدمة بلغت
ثمانية واذا ضربت فيها اقسام الاربعة اللاحقة لها باعتبار انقسام موجب الشك في البقاء اليها كما سيأتي التنبيه
عليه في اثناء البحث ارتقت الى اثنين وثلثين قسما اذا عرفت ذلك فاعلم انهم قد اختلفوا في حجية الاستصحاب
على ما نقل عنهم الى اقوال ثالثها التفصيل بين ما اذا كان الشك في عروض القادح فيعتبر وبين قدح العارض
فلا يعتبر حكي عن بعض المتاخرين ورابعها التفصيل بين ما اذا شك في طرو ما علم واقتضائه للحكم الشرعي الذي ثبت
استمراره اليه مع عدم العلم بضده او ما يحتمل كونه كذلك الرافع فيعتبر وبين غيره فلا يعتبر ذهب اليه الفاضل السبزواري
في الذخيرة في بيان حكم الكر المسلوب الملاقي بما رجع المضاف النجس وخامسها التفصيل بين ما ثبت استمراره الى
غاية معينة وشك في حصولها او في صدقها على امر حاصل مع العلم بصدقها على غيره فيعتبر وبين غيره فلا يعتبر ذهب
اليه الفاضل الخوانساري في شرح الدروس في مبحث الاستنجاء بالاحجار وسادسها التفصيل بين النفي والاثبات
فاثبت حجيته في النفي ونفيت في الاثبات ذهب اليه اكثر الحنفية على ما احتمله التفتازاني في بيان ما حكاه العضدي
منهم وسابعها التفصيل بين الحكم الطلبي فلا يجري فيه والوضعي فيجري فيه نقل ذلك عن بعض وثامنها التفصيل
بين الحكم الوضعي فيجري فيه وبين غيره فلا يجري فيه وهذا قريب من سابقه اذ لا فرق بينهما الا في الاباحة وعدم الحكم
حيث لا تعرض لهما في الاول وظاهر الثاني عدم جريانه فيهما ولعلهما متحدان وانما المغايرة من التسامح في النقل وتاسعها
عكس ذلك وعاشرها التفصيل بين الحكم الشرعي فيجري فيه وبين الامور الخارجية فلا يجري فيها وهذا القول حكاه بعض
المعاصرين وحادي عشرها التفصيل بين ما ثبت بغير الاجماع فيجري فيه وبين ما ثبت به فلا يجري فيه والتحقيق عندي
في المقام قول اخر به تمام العدد الميمون وهو التفصيل بين ما اذا كان مقتضي الشيء المعلوم ثبوته بقاءه في الوقت المشكوك
بقاؤه فيه لولا عروض المانع او منع العارض وبين غيره فيعتبر الاستصحاب في الاول دون الثاني وقضاء الشيء الثابت
بالبقاء قد يكون بالعادة كحيوة الغائب وقد يكون بالشرع تارة بالنص كالطهارة الحدثية وما في معناها والطهارة

الخبثية

الخبثية والنجاسة وملك العين والزوجية الدائمة ونظائرها فان المستفاد من ادلتها ان الشارع قد جعل هذه الامور
على وجه يدوم ويبقى لو لم يمنع من بقائه مانع وصح التمسك باستصحاب الطهارة بعد خروج المذي واستصحاب بقاء
الاستباحة بالتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة وباستصحاب الطهارة في ماء البئر الملاقي للنجاسة وباستصحاب النجاسة
في القليل المتمم اذا كمل كرا وفي الكثير المتغير اذا زال تغيره بنفسه وباستصحاب الملكية السابقة والبيع بدون العقد
او عربية والزوجية في الطلاق بلفظ خلية وبرية وطلقت وكذا الحال في ملك المنفعة بالاجارة او الوصية المؤجلة
والزوجية في المتعة او التحليل المؤجل اذا اعتبر الاستمرار في الجميع بالنسبة الى غير الاجل المعين فان المستفاد من
الادلة ان مقتضى هذه الامور بقاؤها الى اجالها ما لم يمنع منه مانع فيستصحب عند الشك في وجود المانع وكذا بالنسبة
الى الاجل المعين كدخول الليل واهلال الشهر اذا كان الشك في حصوله لكن مورد الاستصحاب حينئذ انما هو وجود الوقت
السابق دون الحكم المتعلق به وانما تستتبعه ولا نعني باستصحاب وجود الوقت استصحاب وجود الزمان لانه على ما تقرر
في محله من الامور المتفرقة الغير القارة كالحركة فلا يمكن بقاء ما يوجد منه ليمكن استصحابه بل نعني به استصحاب وجود الكيفية
المقارنة للزمان المحدودة لجملة منه بعنوان مخصوص كالليل الذي هو عبارة عن الزمن الذي يكون فيه الشمس تحت
الارض والنهار الذي هو عبارة عن الزمن الذي يكون فيه فوق الارض ولا ريب ان هذين الكونين متى تحقق احدهما
في موضوع كان من مقتضاه البقاء ما لم يمنع منه مانع وهو هنا ميل السماء لها عند بلوغها الافق الاخر الجانبين وكذا
الكلام في استصحاب الليل المتقدم على الفجر وبهذا يتضح الحال في استصحاب الشهر حيث يشك في الهلال واما اذا
كان الشك في تعيين الاجل فلا يجري فيه الاستصحاب اذ لم يجعل الشارع مقتضى هذه الامور الاستمرار مطلقا او الى الزمن
الابعد بل قضية الاصل عدم الاستحقاق المشكوك فيه فيقتصر على القدر المتيقن وكذا اذا كان الشك في انقضاء
الاجل المعين اذا كان ناشيا من جهة الشك في تعيين مبدء العقد كما اذا استوجر او استنفع ثم شك في انقضائها
للشك في مبدء الاجارة فانه وان امكن التمسك باصالة تاخر الحادث حتى في تعيين تاخر زمان العقد في وجه غير مرضي
كما سننبه عليه لكنه ليس من استصحاب وقت الاجارة في شيء فاتضح ما قررنا ان الاحكام المغياة بغاية زمانية
لا تستصحب الى الغاية المتاخرة عند الشك في التعيين بخلاف ما لو كانت مغياة بغاية غير زمانية فانها تستصحب
الى الغاية المتاخرة عند الشك في السابقة وفي حكمها الغاية الزمانية المضافة الى غير الزمان كيوم مجيء زيد ووقت
قدوم عمرو والفرق بين الغاية الزمانية وغيرها ان الغاية الزمانية لا تعد من الموانع بخلاف الغاية الغير الزمانية
وذلك لانا نريد بالمانع هنا ما لولاه لدام الحكم او الامر الثابت وهذا المعنى لا يتحقق في الغاية الزمانية وان شئت

توضيح ذلك فلاحظ قول القائل اقوم زيدا الى يوم الخميس وقوله اكرم زيدا الى ان يفسق فانك تجد ان المفهوم من الثاني
كون الفسق مانعا من وجوب الاكرام وانه لولاه لدام واستمر بخلاف الاول فانه لا يفهم منه ان حضور يوم الخميس مانع من
استمرار الحكم وانه لولاه لاستمر ولعل السر في ذلك انه لا يعقل الاستمرار في الزمان وبدونه بخلاف الغاية الغير الزمانية
فانه ما يمكن ان يعتبر في المضي بها الاستمرار لولا تحققها وكذا الكلام في تعيين وقت الموقت كغسل الجمعة حيث اختلفوا
في امتداده الى الزوال او الغروب وكنوافل الظهرين حيث اختلفوا في امتدادها الى الاقدام او الى الخروج وقت الفضيلة
او الاجزاء فلا يصح التمسك لما عدا القول الاول بالاستصحاب وان امكن التمسك في ذلك باطلاق الاوامر المجردة
عن التقييد بغاية لكنه ليس من باب الاستصحاب وكذا لو كان الفعل وشبهه مغيا بغاية مبينة وشك في تعيين مفهومها
كالغروب اذا شك في كونه سقوط القرص او ذهاب الحمرة نعم لو شك في تعيين مصداقها كما لو شك في حصول [illegible]
صح التمسك بالاستصحاب ويتبعه الحكم كامر واحرى بالاجماع وذلك حيث ينعقد على استمرار شيء وبقائه على تقدير
وجوده الى ان يرفعه رافع كوجوب التقليد على العامي فانهم اجمعوا على ان وظيفته الرجوع الى المجتهد وان ذلك مستدام
في حقه ما لم يتمكن من الاستنباط المعتبر شرعا ثم اختلفوا في تعيينه فقيل هو الاجتهاد المطلق وقيل بل مطلق الاجتهاد
فيصح ان يتمسك للاول بالاستصحاب وليس الاجتهاد المعتبر امر وجودي فيستصحب عدمه السابق لثبوت مقتضى
مع الشك في تحقق الواقع له وهو مقتضى الوجود وكذلك الحال في الفتوى فانهم اجمعوا على حجيتها وجواز التعويل عليها
اذا اجتمعت الشرائط وانها مستدامة على ذلك ما لم يمنع منه مانع ثم اختلفوا في ان زوال تذكر المفتي للدليل او موته
هل يمنع من ذلك ام لا فيصح التمسك للثاني بالاستصحاب واما اذا قام الاجماع على ثبوت حكم في الجملة ولم يقم دليل على بقائه
الى ان يرفعه رافع ثم شك في استمراره وعدمه لم يتجه فيه التمسك بالاستصحاب كحق الشفعة حيث اجمعوا على ثبوته في
واختلفوا في فوريته وعدم فوريته فلا يتجه التمسك للثاني بالاستصحاب وان استدل به بعضهم ومثله خيار تعذر
المبيع في السلم ونحوه وقس على ذلك الحال في نظايرها هذا واعلم ان المحقق ره قال في اصوله اذا ثبت حكم في وقت
ثم جاء وقت اخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان ام يفتقر الحكم في الوقت الثاني الى دلالة
وحكي عن المفيد ره انه يحكم ببقائه ما لم يقم دلالة على نفيه وهو المختار وقال المرتضى لا يحكم باحد الامرين الا لدلالة
مثال ذلك المتيمم اذا دخل في الصلوة فقد اجمعوا على المضي فيها فاذا راى الماء في اثناء الصلوة فهل يستمر فعلها استصحابا
للحال الاول او يستانف الصلوة بوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني ثم احتج على ما اختاره
بوجوه وذكر حجة المانعين واجاب عنها ثم قال والذي نختاره ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا

وجب

وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق
كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون
ثابتا بعده لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة
لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي ثم قال لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا
نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت
الحل حتى يثبت الرافع ثم قال وان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني
امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه انتهى ما قوله ويستفاد من كلامه اخيرا الفرق بين الحكم الشرعي المترتب على امر جعله
الشارع مقتضيا لذلك الحكم على وجه الاستمرار وما لم يمنع منه مانع وبين غيره وان الاستصحاب يعتبر في الاول دون
الثاني فيمكن تنزيل ما اختاره اولا من الحكم بالبقاء الى ذلك فيكون كلامه اخيرا بيانا لما اجمله اولا لا عدولا عنه فقوله
في بيان القسم الاول فان كان يقتضيه مطلقا معناه ان كان يقتضيه غير مقيد بوقت بقرينة قوله اخيرا وقوع العقد اقتضى
حل الوطي لا مقيدا بوقت ومنه يظهر ضعف ما زعمه بعض الافاضل في كلامه من ان مراده بالاطلاق ان لا يكون الحكم
مختصا بالحال الاول مع ان هذا المعنى فاسد في نفسه كما سنشير اليه وكذا يظهر ضعف ما زعمه صاحب المعالم ره في قوله و
الذي نختاره الى اخره من انه رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر يعني قول المرتضى وذلك لان المرتضى صرح في
طي احتجاجه بما حاصله انه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى فان دل على ثبوته في الحالين حكم به
والا فلا فاعتبر في ابقاء الحكم في الحالة الثانية دلالة الدليل على ثبوته فيها ويلزم على هذا ان لا يحكم ببقاء النكاح
بعد قول القائل انت خلية وبرية الا اذا دل الدليل على ثبوته بعد ذلك وقد عرفت ان المحقق لا يعتبر دلالة الدليل
على ثبوت الحكم بعد ذلك بل يكتفي بدلالة الدليل على كون العقد مقتضيا لدوام الزوجية ما لم يمنع منه مانع مع عدم
العلم بمانعية تلك الالفاظ والفرق بين القولين بين نعم لو حمل الاطلاق في كلام المحقق على ما ذكره رجع الى مقالة
المرتضى لكن قد عرفت مما بيناه انه خلاف الظاهر من بيانه ثم المستفاد من بيان المحقق ان المقتضي للحكم بمنزلة الدليل
عليه في وجوب الاخذ به عند عدم ثبوت معارضة علم مانع له وهذا في محل المنع لان اقتضاء المقتضي شيئا عينيه
معينه وفعلا مشروط بعدم المانع وهو غير معلوم اذ الكلام فيما اذا حصل الشك في حصوله واما الحاق المقتضي بالدليل
في وجوب العمل ما لم يثبت المعارض بجامع الاقتضاء فمع امكان الفرق بان مقتضى الدليل غالبا نفي وجود المعارض فيجوز
ان يكون الاعتماد على عدم المعارض هناك لذلك بخلاف المقتضي في المقام مدفوع بان علية الجامع ليست منصوصة

ولا منحصر وهى فى الفرع اولى فتكون مستنبطة محضة وهى غير معتبرة وكيف كان فلو حمل الدليل فى كلام المرتضى على ما
بيناه ول المقتضى للحكم وافق كلام المحقق نيتحد القولان الا انه بعيد عن سياق كلامه واعلم ان ما اختاره المحقق فى الاستصحاب
وان كان قريبا الى مقالتنا الا انه مفارقتها من وجوه الاول انه لم يعتبر من حكم الاستصحاب فى غير الحكم الشرعى واما ذكره
التفصيل المذكور فى الحكم الشرعى جريا للكلام على مقتضى المقام الثانى انه يعتبر فى سبب الحكم ان يكون مقتضيا لبقائه
ما لم يمنع منه مانع نيصح ان يكون دليلا على البقاء عند الشك ونحن انما اعتبرنا ذلك ليكون موردا الاستصحاب
مشمولا لاخبار الباب الثالث ان ادلة الاستصحاب عنده مختلفة على حسب اختلاف اسباب الحكم وقضية ذلك
ان لا يكون الاستصحاب حجة فى موارده واما على ما اخترناه فقاعدة الاستصحاب مستندة الى دليل عام وهى حجة
على الحكم بالبقاء فى موردها الخاصة الرابع انه اعتبر فى الاستصحاب ان لا يكون الدليل الذى يقتضيه موقتا
وهذا انما يعتبر عندنا فيما اذا كان الشك فى تعيين الوقت مفهوما او مصداقا دون غيره ويمكن تنزيل كلامه
على وجه يرجع الى ما ذكرنا اذا عرفت هذا فلنا على حجية الاستصحاب فى المقام الاول ولظاهر الاخبار المعتضدة
فى بعض مواردها بالاعتبار على ما سيأتى فى حجة المثبتين وعلى عدم حجيته فى المقام الثانى الاصل المجرد عن المعارض
وقصور الادلة الدالة على حجيته عن افادتها فيه وسننبه على ذلك عند ذكرها **حجة** القائلين بالاثبات
مطلقا وجوه **الاول** قضاء صريح العقل بصحة التعويل عليه والركون اليه ولولا ذلك لما استقام النظام ولاختل
طرق معايش الانام فان ارباب الصنايع والاعمال انما يتعاطونها طلبا للوصول الى فوايدها والبلوغ الى ثمراتها
ولا ريب فى ابتناء ذلك على استصحاب بقائهم وبقاء ما يتوقف تحصيل الفوايد عليه بل اذا تاملت وجدت ذلك امرا
مركوزا فى جميع النفوس الصامتة الا ترى ان البهايم عند الحاجة تطلب المواضع التى عهدت فيها ماءها ومرعاها و
الطيور تعود من الاماكن البعيدة الى اوكارها وماواها فانها لا تفعل ذلك الا لما هو مركوز فى ذاتها من البناء
على بقاء ما شاهدته والتعويل على استمرار ما فارقته ويرد على هذا الوجه اشكال لان الاول ان تعويلهم على الاستصحاب
فى تلك الموارد ونظايرها ليس على نفس الاستصحاب ولا على الظن الناشى منه من حيث كونه ناشيا منه بل على الظن
الناشى منه من حيث كونه ظنا ملحوظا بدليل دون دليل معهود وجودا وعدما فلا يثبت به حجية الاستصحاب به وجوابه ان تعويلهم
فى تلك الموارد على الظن من حيث كونه ظنا مما لا ينافى تعويلهم على الاستصحاب بل يستلزمه من حيث توقفه فيها عليه
وقد قررنا ان الموصل الى الحجة حجة كنفس الحجة نعم يلزم من ذلك ان لا يكون مطلق الاستصحاب هناك معتبرا بل المفيد منه
للظن وهو مما لا مدفع له عمن لا يعتبر الظن فى حجية الاستصحاب فيلزم عليه اخصية الدليل من المدعى الثانى ان اعتبار الاستصحاب

في الامور

فى الامور العادية التى لا يستقيم فيها النظام بدونه لا يستلزم اعتباره فى الاحكام الشرعية التى تنتظم فيها الاساس
بدونه كمطلق الظن فانه يعتبر فى الامور العادية بل عليه مبناها غالبا ولا يلزم منه اعتباره فى الاحكام الشرعية نعم اعتباره
فى بعض موضوعات الاحكام ما يستقل به العقل كحيوة الغايب فيحكم بمضى تصرفات وكيله ووجوب الانفاق على عياله
من ماله ما لم ينكشف الخلاف الى غير ذلك لاداء اهماله فيها اشبه ذلك الى فساد النظام كما انه يستقل بحجية فى بعض
الاحكام نفيا واثباتا كاستصحاب البراءة حيث يشك فى التكليف واستصحاب الشغل المعلوم حيث يشك فى البراءة
تعويلا على قبح التكليف من غير بيان فى الاول وعلى وجوب دفع الضرر فى الثانى المخوف **الثانى** ان المقتضى للحكم
الاول ثابت اذ الكلام على تقديره والعارض لا يصلح للدفع لان مرجعه الى احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم وهو معارض
باحتمال عدمه فيتساقطان ويبقى الحكم سليما من الرافع وفيه نظر لانه ان اريد بثبوت المقتضى مع احتمال تجدد ما يوجب زوال
الحكم تحققه مع صفة الاقتضاء فغير سديد لان زوال الحكم يستلزم زوال الاقتضاء فلا يجامع احتمال زوال الحكم تحقق
الاقتضاء ضرورة ان الامر الذى لا يتم بدون المنتفى فلا يمكن العلم بثبوته مع عدم العلم بثبوتهما وان اريد تحققه
بذاته فغير مفيد لان ذات المقتضى لا يستلزم ثبوت الحكم ما لم يثبت عدم المانع والتقدير كونه احتماليا مع ان قوله
وهو معارض باحتمال عدمه غير مستقيم لانه ان اعتبر التعارض بين الاحتمالين من حيث الوجود فلا منافاة بينهما
بهذا الاعتبار اصلا ضرورة صحة اجتماعهما فيه والتعارض فرع التنافى وكذا ان اعتبر بينهما من حيث الاقتضاء الثابت
لكل منهما مع قطع النظر عن الآخر كما هو المتداول فى موارد الاطلاق اذ لا نسلم ان مقتضى احد الاحتمالين ينافى مقتضى الآخر
فضلا عن ان ينافيه بل لو كان فى اقتضاء عدم ثبوت الحكم معهما وان اعتبر بين متعلقيهما فلا ريب فى انهما لا يتحققان
فكيف يتصور بينهما التعارض الذى هو مشروط بتحقق المتعارضين ثم لا يذهب عليك ان هذا الدليل لو تم لكان
اخص من المدعى لانه انما يقتضى حجية الاستصحاب حيث يتحقق المقتضى للبقاء ويشك فى طرو المانع لا مطلقا **الثالث**
ان الثابت فى الزمن السابق ممكن الثبوت فى الزمن اللاحق والا لزم خروجه من الامكان الذاتى الى الامتناع وهو
محال فاذا ثبت امكانه ثبت بقاؤه ما لم يتحقق مؤثر لعدمه لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الآخر من غير مؤثر وحيث
ان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر كان بقاؤه راجحا على عدمه فى نظر المجتهد والاخذ بالراجح واجب وفيه نظر اما اولا
فلان التعليل المذكور فى المقدمة الاولى ان حمل على ظاهره من ان ما يمكن وجوده فى وقت فلا بد ان يكون وجوده ممكنا فى
ساير الاوقات فهو فى محل المنع الا ترى ان اجزاء الزمان من الممكنات مع انها مما لا يمكن وجودها سابقا على نفسها
ولا لاحقا عنها لامتناع تقدم الشىء على نفسه او تاخره عنها فقد خرجت عن الامتناع الى الامكان ومنه الى الامتناع

وكذا الحال في الزمانيات اذا اخذت من حيث تقييدها بازمنتها الخاصة فان الطهارة الحاصلة بالامس من حيث
كونها حاصلة فيه ومقيدة به مما يمتنع حصوله في اليوم وان اريد انه يحكم عليه بالامكان الذاتي وانها يمكن في وقت
مخصوص او على كيفية مخصوصة في مرتبة ذاته فهو ممكن في مرتبة ذاته دائما وان امتنع بالقياس الى بعض العوارض لان امتناع غيره
فلا ينافي الامكان الذاتي وانها يمكن في وقت مخصوص او على كيفية مخصوصة فهو ممكن في ذلك الوقت او على تلك الكيفية
واما بمعنى انه لا يحكم عليه ماخوذا بتلك الخصوصية الا بالامكان فهو متجه الا ان التعليل ح لا ينهض باثبات الدعوى
كما لا يخفى فالوجدان يتمسك عليها بلزوم خلاف الفرض على تقدير بطلانها اذ الكلام في استصحاب ما يمكن بقاؤه في الوقت
الثاني لا ما يمتنع فيه ولعل الذي حمل المستدل على التمسك بالتعليل المذكور ما راه من توقف دليله على بيان امكان بقاء
وجود الممكن عقلا ردا على من احاله مطلقا او في خصوص الاعراض وقال بتجدد الامثال نظرا الى انه لا يجديه صدق البقاء
عرفا لان الدليل عقلي فلا يمكن بناؤه على امر عرفي وان كان يجديه ذلك من تمسك على حجية الاستصحاب بالسمع وعلى
هذا فلا بد له من اتمام التمسك بمستند اخر ينهض باثبات مقصوده لقصور الدليل المذكور عن افادته كما عرفت واما
ثانيا فلانه لا يلزم من ثبوت الثابت في السابق ممكنا في الزمن اللاحق توقف عدمه فيه على اقتضاء مؤثر فيه بل يكفي عدم اقتضاء
المؤثر في بقائه على ما هو التحقيق من عدم استغناء الباقي في بقاءه من المؤثر واما ثالثا فلان ارجحية البقاء غير مطردة
في موارد المقام اذ كثيرا ما يقوم امارة غير معتبرة على الخلاف فيحصل الشك فيه او الظن بالخلاف مع ان المقصود اثبات
حجيته حيث لا دليل على الخلاف مطلقا الا ان يقصر الحجية على صورة الظن بالبقاء او يقصد بهذا الدليل اثبات بعض المقصود
ولا باس به مع تعدد الادلة ومساعدة الباقي على الباقي واما رابعا فلانا لا نم وجوب الاخذ بالراجح مطلقا والاستناد
فيه الى انسداد باب العلم وانفتاح باب الظن مع مردود بما حققناه من ان قضية انسداد باب العلم انفتاح باب
الظن في ادلة الاحكام لا في نفس الاحكام فلا بد حينئذ من قيام دليل على رجحان الاخذ بهذا الراجح ولا يكفي الاستناد
فيه الى مجرد كونه راجحا **الرابع** الاخبار الدالة على وجوب الاخذ باليقين السابق عند عدم اليقين بالخلاف وهي
كثيرة منها صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام على وضوء الى ان قال قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا
يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا
بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر ومنها في الصحيح عن احدهما ع قال واذا لم يدر في ثلث هو او اربع وقد احرز الثلث قام
فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر
ولكن ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ومنها صحيحة زرارة

قلت

المنتجب

قلت فان ظننت انه اي العذرة قد اصاب الى الثوب ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال
تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس لك ان تنقض اليقين
بالشك ابدا الى ان قال قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه
ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع
عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك ومنها موثقة عمار اذا شككت فابن على اليقين قلت هذا اصل قال نعم
ومنها رواية محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع
اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية ومنها ما رواه في الخصال عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال
قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ومنها ما روي
عنه ع من كان على يقين فاصابه الشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ووجه الاستدلال
ان هذه الاخبار دلت على عدم جواز نقض اليقين بالشك والمراد الحكم المتيقن به لامتناع توارد اليقين و
الشك على مورد واحد في زمان واحد وذلك معنى الاستصحاب لا يقال هذه الروايات غير ناهضة باثبات المقصود
لانها قاصرة السند بل الدلالة ايضا كالثلثة الاخيرة وبين قاصرة الدلالة كالاربعة الاول فان موضع الاحتجاج
من الرواية الاولى قوله ع لا ينقض اليقين ابدا بالشك ولا ريب ان الضمير المستتر في الفعل راجع الى الذي ذكره
السائل ممن يشك في وقوع حدث النوم منه بعد فعل الطهارة ولفظ اليقين ظاهر في العهدية لسبق ذكره في قوله ع فانه
على يقين من وضوئه فيختص الحكم به ولا يتعدى الى غيره وقريب منه الرواية الثالثة فان لفظ اليقين فيها صالح للعود
الى اليقين السابق ومحل الاستدلال من الرواية الثانية قوله ع ولا ينقض اليقين بالشك وقوله ع لا يعتد بالشك
في حال من الحالات ولا دلالة لذلك على حجية الاستصحاب فان المفهوم منها ان الركعات الثلث التي علم بفعلها
لا يبطلها ما اعتراه من الشك في فعل الرابعة بل يبني على اليقين اعني الركعات الثلث التي تيقن الاتيان بها
ويأتي بالركعة المشكوك فيها على الوجه الذي استفيد من ساير الاخبار لتكمل اربعا ولا يعتد بالشك بجعله ناقضا للعمل
الصحيح في حال من الحالات وقوله ع في الرواية الرابعة ابن على اليقين كما يحتمل ارادة البناء على استمرار حكم اليقين كذلك
يحتمل ارادة الاقتصار على محله فيدل على نقيض المدعى لانا نقول اما ضعف الاسناد في البعض فمجبور بالشهرة بين الاصحاب
فتوى ورواية واما ما ذكر في دلالة الرواية الاولى فمدفوع بان الظاهر من سياقها اعطاء القانون وتاصيل الضابطة
كما يدل عليه لفظ ابدا وينبه عليه اولوية التاسيس على التاكيد او على تقدير تخصيص الحكم بمورد السؤال يكون مفاد الكلام

المذكور انه لا ينقض تعيين الطهارة باحتمال الحدث وهذا مفاد الكلام السابق بعينه ومثل ذلك يجاب عن الرواية
الثالثة بل دلالتها على المقصود لا تعسف فيه اصلا كما لا يخفى واما ما ذكره في الرواية الثانية فيمكن دفعه بان قوله ولا تنقض
اليقين بالشك سوق لبيان انه لا ينقض تعيينه بعدم فعل الرابعة سابقا بالشك في فعلها لاحتمال ان يعول على
شكه فيبنى على وقوعها ويؤيده قوله ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر بناء على انه سوق لبيان
انه لا يدخل الركعة المشكوك فيها في اليقين اعنى الصلوة المعلوم اشتغال الذمة بها ولا يضمنها الى الركعات الثلث
اليقينية فتكون الظرفية على التوسع ولا يخلط الشك اعنى تلك الركعة المشكوك في وقوعها باليقين اعنى الصلوة
او الركعات الثلث اليقينية بان يبنى على وقوع الاربع بل ينقض الشك في لحوق فعل الرابعة بتعيين عدمها السابق
فيبنى فعلها بالاصل فيبنى عليه ويأتي بها على الوجه المقرر تحصيلا للبراءة اليقينية ويتم عليه ولا يعتد بالشك في حال
من الحالات بل يبنى على بقاء ما تيقن ثبوته وبالجملة فمفاد قوله لا ينقض اليقين بالشك الخ اعطاء قانون كلي ليتعلم
منه حكم الواقعة المسئول عنها ولا يقدح رجوع الضمير الى من لم يدر في ثلث هو او اربع لان ثبوت حكم في حق واحد
يوجب ثبوته في حق الباقين واما ما ذكره في الرواية الاخيرة فيمكن دفعه بان الظاهر من البناء على اليقين بقاؤه واستمراره
ولو سلم عدم وضوح الدلالة فيمكن جبرها بما مر من الشهرة المعتضدة بالوجوه السابقة فتدبر واعلم ان المستفاد مما نعتمد
عليه من هذه الاخبار كالرواية الاولى والثالثة وهي الاصل في المقام حجية الاستصحاب في الاشياء التي مقتضاه
البقاء والاستمرار لولا عروض المانع بقرينة لفظ النقض فان المفهوم منه اقتضاء الشيء المتيقن للبقاء على تقدير
عدم طرو الناقض المشكوك فيه اذ عدم البناء على بقاء ما علم ثبوته في وقت لا يعد نقضا له اذا لم يكن في نفسه مقتضيا
للبقاء فالحكم بعدم بقاء الموقت بعد وقته لا يعد نقضا لما ثبت منه في وقته ولقد اجاد المحقق الخوانساري في فهم
الرواية حيث قال المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض ان يكون الشيء
مقتضيا لليقين لولا الشك فالملخص بعد التعميم فيه يجز محصوله راجعا الى ما حققناه من ان النقض لا يصدق الا في
حق الاشياء التي مقتضاها البقاء لولا طرو المانع لكنه ما اجاد في تخصيصها بالاحكام التي ثبت استمرارها الى غاية
معينة وشك في حصولها الى اخر ما قرر بل يجري في كل ما ثبت بقاؤه ما لم يمنع منه مانع حكما كان او غيره ويجري فيما لو كان
الشك في ما يغيره الشيء المعين كما يجري فيما لو شك في حصول المانع المعين كما لو علم ان الطهارة اذا حصلت استمرت
الى ان يرفعها رافع ثم علم ان الاحداث الثلثة مثلا رافعة لها وشك في رافعية المذي استصحب بقاؤها واما ما قيل
عليه من ان الحال في كل حكم ما لم يثبت اختصاصه بوقت او ان كذلك لانه لو فرض عدم عروض الشك عنده عروضه لكان

باليقين

اليقين بالحكم بحاله لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان جزءا من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع القطع بعدم
ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقائه انما هو ببقاء علته التامة ورفع الريب والطبع عنه مع تلوضوح الفرق
بين عدم الشيء لطريان المانع وبين عدمه لعدم المقتضي وما يصدق في حقه النقض بالمعنى الذي ذكرنا انما هو الاول
دون الثاني فان معنى قول المحقق المذكور في بيان معنى التعارض ان يكون الشيء مقتضيا لليقين لولا الشك ان
الشيء مقتضيا لليقين ببقائه لولا الشك في طرو الرافع له وقول المعترض لو فرض عدم الشك الى اخر ما ذكره يدل
على انه نزل العبارة المذكورة على معنى ان يكون الشيء معلوم البقاء لولا الشك في بقائه ومع ذلك كان الاولى في تحرير
الاعتراض عليه ان يقول على تقدير عدم الشك في البقاء يتعين اليقين بالبقاء اذ المراد بالشك ما يتناول الظن
والوهم والكلام في المكلف المتفطن وحيث لا يتعين بخلاف الحكم السابق فكيف يتصور منع حصول اليقين بالبقاء
في مورده على تقدير عدم الشك ولا حاجة الى ما ذكره من استلزام ذلك القطع ببقاء العلة واستلزام القطع بها القطع
بالمعلول لظهور ان مجرد عدم الشك بعد احراز القيود المذكورة يستلزم العلم بالبقاء وكيف كان فلا خفاء في ضعف التنزيل
المذكور فان عدم الشك لا يستلزم ان يكون الشيء مقتضيا لليقين وانما هو يستلزم لحصول اليقين وبينهما فرق
بين والاعتراض انما يرد على البيان الثاني وعبارة المحقق المذكور هي صريحة في ارادة الاول حيث اعتبر عدم الشك في
عدم المانع المشكوك فيه في اقتضاء الشيء لليقين اي اليقين بالبقاء لا في مجرد حصول اليقين بالبقاء ولا ريب ان هذا
لا يجري فيما ثبت في وقت او في الجملة فانه لا شك بعد انقضاء الوقت في عروض الرافع واما الشك في تحقق المقتضي
والى هذا يرجع ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان انتفاء الشك انما يستلزم اليقين لو ثبت ان علة الوجود في
الان الاول هي علة الوجود في الان الثاني يعني ان البناء على عدم طريان المانع من البقاء كما هو المستفاد من الرواية
انما يثبت البقاء اذا ثبت ان علة الوجود اي ما يقتضي الوجود لولا المانع هي علة البقاء كما قررنا انفا ووقع لبعض
المعاصرين له بان رجع الاعتراض الى الدليل الاتي حيث اثبت بانتفاء الشك في البقاء ان علة الوجود هي علة
البقاء واضح السقوط لان العلم بعدم المانع في الفرض المذكور لا يوجب العلم بالبقاء ليلزم منه ان يكون علة الوجود
علة البقاء ولعله نزل عبارة المحقق المذكور على ما نزلها عليه المعترض وقد عرفت وضوح فساده وانه خلاف المراد
الخامس قد دل جملة من الاخبار على حجية الاستصحاب في موارد خاصة كقوله كل ماء طاهر او لم يستيقن بنجاسته الى
ذلك وبعد التامل في سياقها يظهر ان التعويل على الاستصحاب فيها ليس لخصوص تلك الموارد بل لكون الاستصحاب
في نفسه طريقا معتبرا فيلزم منه حجيته في ساير الموارد ويشكل بان الظهور المدعى ان كان ظهور ارادة فهو غير واضح

وان كان ظهور شوت فهو غير معتبر لان الثانى فى جميع انواع القياس الفاسد او اكثرها كذلك ثم اعلم ان الروايتين
الاوليين تدلان على اصلين الاول ان الحكم الاولى للمياه او الاشياء هى الطهارة ولو بحسب الظاهر عند عدم العلم بالنجاسة
وهذا لا تعلق له بمسئلة الاستصحاب وان تعلق بجملة من احكامها الثانى ان هذا الحكم مستمر الى زمن العلم بالنجاسة وهذا
من موارد الاستصحاب وجزئياته ثم قضية عمومهما عدم الفرق بين الشك فى عروض النجس او تنجس العارض او العلم بالعروض
واشتباه مورده بين افراد غير محصورة لان الظاهر من العلم هو العلم التفصيلى او الاجمالى الذى يكون فى حكمه كما فى
الشبهة المحصورة ولو بمساعدة الشهرة وما دل على اراقة الاناء المشتبه طاهرها بغيره ونحو ذلك والروايتان تدلان
على حجية الاستصحاب فى الموارد الثلثة واستظهر الفاضل المعاصر اختصاص مورد الروايتين بصورة اشتباه موضوع الطاهر
بالنجس ولم يحصه بغير المحصور واستدل على ذلك بانه على تقدير تخصيصه بالشك فى عروض النجس يكون مفادهما مؤكدا لعموم
الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك وعلى تقدير تخصيصه بالشك فى الطهارة الاصلية او تنجس العارض يكون
مؤكدا لعموم قوله كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى والمعنى الاول تأسيس فيكون اولى منهما ولا يشكل بان المعنى الاول ايضا
مؤكد لقوله كل شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدع لان الطهارة غير الحل وتعميمها الى الموارد
الثلثة يوجب استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد وهو غير جائز مع ان الحكم بالطهارة فى الصورة الثالثة مشروط بالفحص
وظاهر الروايتين نفيه مضافا الى ما اعتبر فيهما غاية للطهارة هو العلم بالقذارة وهو غير لازم فى الصورة الثالثة لكفاية الظنون
الاجتهادية فيها وفيه ان هاتين الروايتين لم يثبت ورودهما فى مساق تلك الاخبار حتى يتمسك باولوية التأسيس من
التأكيد ثم انا لا نلتزم بانهما مستعملة فى كل واحد من المعانى المذكورة على الاستقلال حتى يلزم ما ذكره بل فى القدر المشترك
بينها لا بينا ذهو بمنا دهما الاصلى واشتراط الفحص فى الصورة الثالثة غير قادح فى تعميمهما اليها لان التخصيص باخراج
بعض افراد نوع العام لا ينافى شموله لبقية افراد ذلك النوع والمراد بالعلم بالقذارة ما يعم العلم بالقذارة الظاهرية
بقرينة الاعتماد على البينة واخبار ذى اليد فى الشبهتين الاوليين مع انه لا يفيد العلم بالقذارة الواقعية غالبا فيعم
موارد الظنون المعتبرة فى معرفة الاحكام لادائها الى العلم بالظاهر ثم لا يذهب عليك انه لو تمت الوجوه التى قررها على منع
عموم الروايتين للصور الثلث لتوجهت بالنسبة الى عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك لشك فى
تنجس العارض مع انه قد ابطل قول المفصل بتعميم تلك الاخبار اليه وهذا الاتهافت **السادس** انه لو ثبت بالاجماع
حجية فى جملة من الموارد كالشك فى بقاء الطهارة او الحدث مع العلم بثبوته فى الزمن السابق فنستصحب الى ان يعلم طرو
الاخر وفى بقاء الزوج او الوارث الغايب فيحكم ببقاء الزوجية ويعزل نصيب الوارث من المال الى غير ذلك فيثبت فى بقية

الموارد

١٥٥

الموارد اما لان المناط فى الحكم عدم حصول اليقين بخلاف اليقين السابق فهو جار فى الجميع واما لعدم قائل بالفصل و شكل
الاول بجواز ان يكون العلة فى الحكم هناك مع خصوصية كونه موضوعا لاسرح للادلة فيه وامر اخر دون التعليل المذكور
وقول بعض المعاصرين فى دفعه بان ذلك يوجب الظن القوى بان الوجه المذكور هو المناط مدفوع بان الظن المذكور لا دليل
ظاهرا عندنا على حجيته نعم ربما يتم ذلك على ما بنى عليه من اصالة حجية الظن والثانى بانه لم يكن هناك قائل بالفصل كان حجية
الاستصحاب بحسب جميع موارده اجماعية فلا وجه لاثبات حجيته فى البعض بالاجماع وفى الباقى بعدم القول بالفصل ثم اعلم
ان الحكم الشرعى الذى لا دليل على بقائه فى خصوص مورد اما ان يثبت واقعية شىء لم يشك فى حصوله كالشك فى النوم بعد
فعل الطهارة او يثبت واقعية عنوان لم يشك فى فردية الطارى له اما لاشتمال العنوان على ضرب من الاجمال كالتيمم بالحجر
عند من يشك فى شمول الصعيد وكالتطهير فى ماء يشتمل على مقدار معلوم عند من يشك فى كون ذلك المقدار كرا او لتوقفه
على اعتبار غير حاصل كما لو شك المتطهر فى كون الخارج منه بولا او دما مع امكان التميز بالمشاهدة وعدمه وكالتيمم بما يشك
فى كونه ارضيا او معدنا كذلك او يثبت عروض شىء ويشك فى رافعيته ابتداء اى لا من جهة تحقق رافعية عنوان يشك فى
اندراجه فيه كالشك فى ناقضية المذى للطهارة مع العلم بحرمة وقد عرفت ما حققنا دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب
فى الجميع اذا ثبت ان مقتضاه البقاء لولا عروض ما يرفعه وزعم الفاضل السبزوارى ان النص انما يدل على اعتبار الاستصحاب
فى القسم الاول دون غيره اذ نقض الحكم المعلوم بوجود الامر المعلوم الذى شك فى كونه رافعا ليس نقضا بالشك بل
باليقين بوجود ما شك فى كونه رافعا او شك فى استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك فى تلك الصور كان حاصلا من
قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما شك فى كونه رافعا لان الشىء انما يستند الى
علته التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون فى تلك الاقسام نقض اليقين بالشك اقول قد اعتبر الفاضل المذكور فى القسم
الثالث توقف العلم على اعتبار متعذر وينبغى مراده الاعتبار الغير الحاصل كما ذكرنا اذ لا يعقل التعذر الاعتبار مع
فى عدم حجية الاستصحاب ويلزمه بملاحظة تقابل الاقسام ان يكون قد اعتبر فى القسم الاول ان يثبت رافعية شىء من غير ان
يوجد هناك ما يحتمل ان يكون فردا لذلك الرافع وان اهمل بالتصريح به و يستفاد من قوله ان الشىء انما يستند الى علته التامة
او الجزء الاخير منها انه يريد ان النقض فيما عدا القسم الاول ان استند الى مجموع العلة التامة فهو نقض بالمركب من اليقين
والشك فلا يكون نقضا بالشك كما هو مورد الرواية وان استند الى الجزء الاخير فهو نقض باليقين خاصة لتأخره دون
الشك لتقدمه فلا يصدق عليه انه نقض بالشك ثم اقول والجواب ان اليقين فى اخبار الباب ظاهر فى اليقين
الفعلى لا التقديرى وكذا الظاهر من عدم نقضه بالشك عدم نقضه بالشك المتعلق به تعلقا فعليا لا تقديريا ولا ريب ان

الشك المتعلق بالعمل باليقين الفعلي متاخر عن اليقين وان كان الشك التقديري متقدما عليه مثل الشك
المتعلق بالعمل ببقاء الطهارة التي علم بتحققها من جهة خروج المذي او ما يحتمل كونه بولا متاخر عن العلم بالطهارة
وان كان الشك المتعلق بالطهارة على تقدير خروج ما ذكر متقدما على تلك الطهارة على ان دعوى تقدم الشك في القسم
الثالث غير سديد لتاخره عن حصول ما يحتمل كونه ناقضا ومع ذلك نقول في صحيحة لا حتى يستيقن انه قد نام الخ بعد قول
زرارة وصحيحة المتقدمة فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم به صريح في حجية الاستصحاب في الصورة المذكورة فكيف يمنع
دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب في غير القسم الاول واما ما في الجواب من ان الشك المتقدم هو الشك في واقعية الشخص
فهو متاخر عن اليقين بالشخص فيه ان تقدم الشك في واقعية النوع يستلزم تقدم الشك في واقعية الاشخاص خصوصا
بعد تحققها بل الشك في واقعية راجع الى الشك في واقعيتها فلا يتم الجواب ثم ما ذكر من ان النقض انما يستند الى ما
علم في الصور الثلث كانا نقضا لليقين باليقين والشك فيه انه لو صح ذلك لجرى في القسم الاول ايضا اذ خروج الوارد
وان كان مشكوكا فيه الا انه ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي الفساد وهذه الحجة منقولة عن بعض وفسادها
واضح لانه ان اراد بالراجح والمرجوح ما يسافا الحسن والقبح فمصادرة او في حكمها وان اراد بهما ما هو معتبر في مفهوم
الظن والوهم من الرجحان في النظر والمرجوحية فيه فان ادعى فساد ترجيح الاول على الثاني وقبحه واقعا فهو بديهي الفساد
من عدم جواز العمل بالظن في بعض الموارد فيلزم فيه على التقدير المذكور احد المحذورين اما انتفاء القبح في تلك الموارد
خاصة فيلزم تخصيص العمومات العقلية وانفكاك الاسباب التامة عن مسبباتها وفساده واضح او تعلق الاوامر الشرعية
بارتكاب القبائح العقلية وهو مخالف القواعد العدلية مع ان الدليل ينبه عليها وان ادعى قبحه ظاهرا فيكون منوطا بصورة عدم
انكشاف الخلاف ففيه ان العقل لا يعتد بالظن مطلقا فلا يتم الاستدلال الا بعد اثبات عدم شمولها لهذا النوع من الظن على
ان الاستصحاب قد لا يفيد الظن فالدليل لا يطابق المدعى هذا ولو جعل الدليل مبنيا على قاعدة انسداد باب العلم وبقاء
التكليف ففيه ان قضية ذلك حجية الظن في معرفة دليل الحكم لا نفس الحكم مع ان الاستصحاب يجري في الاحكام والموضوعات
وقاعدة الانسداد انما يجري في القسم الاول الا ان الامر في هذا سهل لامكان تخصيص العنوان به **الثامن** ما تمسك
به الفاضل المعاصر وهو قريب الى الوجه المتقدم ومحصله ان بقاء ما ثبت وجوده او عدمه في حال او زمان ولم يحصل الظن
بطرو ما يرفعه مظنون وكل مظنون فهو مما لا يجب الاخذ به واما الصغرى فلقضاء ضرورة الوجدان به والظاهر ان منشاء النظر
الى ملاحظة حال الموجودات والمعدومات فانها تستمر غالبا في افادة باستمرار عللها واخرى بتجدد ما يستند اليه بقاؤها فيلحق
الاستمرار في موارد الشك الحاقا لها بالاعم الاغلب وذلك ان تنظر في استصحاب الاحكام الشرعية الى حال الاحكام

فان

السابع ان الاستصحاب [illegible]

على الاطلاق نكتة
يمكن دعوى البداهة
على ثبوت فساد العمل
مع ان الاثبات الثابت
من العمل بغير العلم قد
كشف عن حرمة العمل
بالظن مم

فان الغالب فيها استمرارها بدليلها الاول او بدليل اخر وانها ليست الا في مختصر من الصدور فيلحق موارد الشك بها
الحاقا بالاغلب واما الكبرى فلما دل على حجية ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل والجواب منع المقدمتين اما الصغرى فلان
الاستصحاب المعتبر قد لا يفيد الظن بمقتضاه ان اريد به الظن الفعلي كما هو الظاهر من اطلاق الظن وبناء عليه كلية الكبرى
تخصيصها بالظن الفعلي كما هو المعروف وقد اضطرب كلام الفاضل المذكور في افادة الاستصحاب المعتبر للظن في المقام فقد
ادعى قضاء ضرورة الوجدان بذلك كما عرفت وقد ادعى ذلك في بحث المنكرين ليضا وقال في مسئلة اصل البراءة الا ان
العمل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله والصلوة المشكوك في فعلها ما دام وقتها باقيا وكذا الشك
في عدد الركعات الثنائية والثلاثية ما دام في الصلوة وامثال ذلك للاصل والاستصحاب فالمظنون العدم والمانع خروج
الوقت في الشك في فعل الصلوة والدخول في العمل اللاحق في الشك في اجزائها فالظن من حال المسلم الاتيان بها وهو
مظنون فلا يجب
يذهب عليك ان التمسك به على الاتيان لذلك او لتساوي الطرفين واصالة البراءة وكلامه هذا يوافق كلامه المتقدم
الا انه عري عن دعوى الضرورة ولا يذهب عليك ان ما تمسك به على الاتيان بالفعل في الصورتين الاخيرتين من ان
الظن من حال المسلم الاتيان به وانه يفيد الظن به فيعمل به او يعارض الظن الناشي من استصحاب العدم فيكافئه فيرجع
الى اصل البراءة غير سديد لانا نمنع حصول الظن بالاتيان للعامل من حال الغير على الاطلاق كما يحكم به كل ثم نمنع
حجية مثل هذا الظن بل المتبع هو النص ومع ليقه جواز الرجوع الى اصل البراءة على تقدير التكافؤ بل يتعين الرجوع
الى قاعدة الاحتياط والاشتغال وقال في اول بحث الاستصحاب استصحاب الحال هو كون حكم او وصف يقيني
الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق والمراد من المشكوك اعم من المتساوي الطرفين ليشمل المظنون
البقاء وغيره وان كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع لان بناءهم في الحجية على حصول الظن
ونحن انما عممنا الشك لانا لا ننقض اليقين الا بيقين بسبب الاخبار فلا يضرنا تساوي الطرفين بل كون البقاء
مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا قد يستند في حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند في حجيته
الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الان بل يدعي ان الاخبار ايضا مبنية على الاعتماد على الظن الحاصل من الوجود
السابق وهو مشكل هذا كلامه قوله وهو الاحتمال الراجح في الواقع هكذا وجدنا النسخ والظاهر انه سهو من القلم والصواب
الاحتمال الراجح في الواقع او الاحتمال المرجوح في الواقع فالاول اوضح والوجه واضح وكيف كان فمقصوده من كلامه يدل على
ان الاستصحاب عنده قد يفيد الظن وقد لا يفيده وانه حجة على التقديرين وهو مناف لما مر لكنه استشكل فيه اخيرا
واستشكاله انما في حجية الاستصحاب الذي لا يفيد الظن او في كون كل استصحاب مفيدا للظن والظاهر منه انه هو الثاني

لها وشك في حصولها سواء كانت تكليفية او وضعية وشمول الدليل الاول لها ظاهر وكذا شمول الثاني للاربعة التكليفية
واما شموله للاباحة والوضعية فباعتبار استلزامها لها لوجوب الاعتقاد بثبوتها الى غاياتها وجوابه المنع من اختصاص
دلالة الدليل الاول على الاخبار بما ذكره كما سبق التنبيه عليه وهو كاف في اثبات ما اخترناه وان سلم قصور دلالته
عنه هذا واورد على ما قرره في الدليل الثاني تارة بجريانه في استصحاب العموم اعني ما لم يتعين له غاية لبقائه من حيث
ان دليل الحكم يحتمل ان يراد به وجود الحكم في الزمن المشكوك فيه ويحتمل عدمه ولا يحصل اليقين بالامتثال به الا بابقائه
فيه وتارة بان تحصيل العلم او الظن بالبراءة انما يلزم حيث يعلم الاشتغال او يظن وهما منتفيان في زمن الشك
واجاب بعض المعاصرين عن الاول بان الاتيان الى الغاية فيما فرضه المستدل جزء للمامور به لما ثبت الاشتغال به فان
للمكلف به جزئين نفس الحكم وابقائه الى غايته بخلاف فرض القوم اذ لم يثبت فيه شغل الذمة الا في الجملة وعن الثاني بان
تعلق التكليف بالمركب وعدم حصول الامتثال به الا بالاتيان بجميع اجزائه دليل على ثبوت التكليف في الزمن المشكوك
فيه ولا حاجة الى دليل آخر وفي كل الجوابين نظر اما في الاول فلان ما ذكره من ان الاتيان الى الغاية جزء للمامور به ان اراد به
جزء مقوم لحصول الامتثال بغيره من الاجزاء فلا خفاء في انه انما يتم فيما يعتبر فيه الهيئة التركيبية كالصوم دون غيره كوجوب
الاعتقاد بثبوت الحكم الى غايته اذ لا ريب في ان عدم الاعتقاد به في الزمن المشكوك فيه لا يقدح في امتثاله بالنسبة
الى الزمن المعلوم وان اراد مطلق الجزئية فلا ريب في ان الحال في جميع موارد الاستصحاب كذلك اذ على تقدير استصحاب الحكم
الى الزمن المشكوك فيه يكون ثبوت الحكم فيه جزءا من ثبوته فيه وفي غيره فلا يستقيم الجواب واما في الثاني فلما عرفت
من ان تعلق التكليف بالمركب انما يتحقق بالنسبة الى قليل من موارد المقام كما مر فلا يتم الكلام على اطلاقه ثم اقول
ان اعتبر الغاية في الاباحة وشبهها بالنسبة الى نفس الحكم لم يعقل فيه الاشتغال حتى يجب تحصيل العلم بالبراءة منه بانه
في الوقت المشكوك كما مر وان اعتبر الغاية بالنسبة الى وجوب الاعتقاد بالاباحة فنقول ان مدار وجوب الاعتقاد
باباحة المباح المغيى بالغاية الشرعية الواقعية ثابت مع ثبوت الاباحة اليها قبل حضور زمانه وحال حضوره وبعده
لانه راجع الى وجوب الاعتقاد بصحة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله ولا غاية لهذا الحكم الا ما ثبت انه غاية لوجوب الايمان كالموت
والجنون وان تردد الدليل في حكم العقل في الزمان المشكوك فيه فغيره ان الواجب انما هو الاعتقاد بصحة ما ثبت في الشريعة
من الاحكام اجمالا او بصحة حكم كل عنوان علم تفصيلا انه مما ثبت في الشريعة وثبوت ذلك الحكم المعلوم تفصيلا
في كل مورد علم اندراجه في ذلك العنوان واما الموارد التي لا علم باندراجها فيه فلا يجب تعيين المورد ليعلم حكمه
ولهذا لو اشتبه الجسم الطاهر بالنجس لم يجب علينا تحصيل العلم بحكم كل منهما حيث تمكن من رفع الاشتباه بالتميز

بل يكفي

بل يكفي الاعتقاد بطهارة ما هو طاهر منهما شرعا ونجاسة ما هو نجس منهما شرعا فالقدر الثابت بالنسبة الى
موارد الاباحة انما هو وجوب الحكم باباحة ما علم ولو بدليل شرعي انه من افراد المباح نعم قد يجب تحصيل العلم بافراد
المباح لتوقف فعل واجب عليه فيحكم باباحة ما علم بالدليل انه من افراد المباح ولا مدخل لهذا الوجوب في تعيينها
ومعرفتها واعتبار التركيب على هذا التقدير اوضح فسادا واما حجة القول السادس اما على النفي في الآثار
فلعلها حجة القول بالنفي مطلقا واما على الاثبات في النفي فلم اقف عليها وربما كان مستنده الى استمرار ثبوت الحادث
في معنى توالي حوادث عديدة فلا يجري فيه الاستصحاب بخلاف العدم فانه امر مستمر كما ترى حجة القول السابع ان بقاء
الحكم التكليفي يدور مدار دليله من التوقيت وعدمه ومن افادة لفظه للتكرار وعدمها فليس الحكم بالبقاء حيث يحكم
به هناك من الاستصحاب في شيء فالموقت يدل على بقاء الحكم في الوقت بالخطاب المفيد للتوقيت وغير الموقت ان افاد
التكرار كالنهي المطلق على المشهور دل على بقائه لبقية الزمن وان لم يدل عليه كالامر المطلق على ما هو المعروف كان قضيته ان يكون
ذمة المكلف مشغولة به حتى يأتي به في اي زمان كان اذ نسبة الازمان اليه متساوية ولا تعلق له بالاستصحاب واما
الاحكام الوضعية فالاستصحاب فيها حجة عملا بالاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغيره والجواب ان الشيء
المشكوك في بقائه ان كان من شانه البقاء في زمان الشك لولا طرو المانع جرى فيه الاستصحاب سواء كان حكما وضعيا
او تكليفيا او غيرهما والامر هنا كذلك فان الحكم الوضعي قد يكون من شانه البقاء كذلك الحكم التكليفي قد يكون من شانه
البقاء سواء في ذلك المطلق والموقت وما دل منه على التكرار وغيره مثلا لو دل الدليل على وجوب اتمام الصوم الى الليل
المرتفع منه ما بين شرعي كالحيض والمرض الذي يضر به الصوم والسفر الشرعي بعد الوصول الى حد الترخص ثم حصل الشك
في ان الصفرة التي تريها المرأة في غير عادتها حيض ام لا او ان المرض اليسير في المرض او المشكوك فيه مبيح للافطار
ام لا او ان السفر الى اربعة فراسخ من السفر الشرعي ام لا او ان خفاء الاذان بمجرده حد للترخص ام لا صح ان يستصحب
في هذه الموارد ونظائرها بقاء وجوب الصوم الثابت قبل وقوع المذكورات وكما يصح هنا ان يستصحب في ذلك عدم المانع
كذلك يصح ان يستصحب بقاء الوجوب والتزام حجية الاستصحاب في الاول دون الثاني تحكم واضح ومثل ذلك ما
لو شك في جواز تناول المحرم للتداوي وترك واجب لاستلزام فعله ضررا ماليا ونحو ذلك وكل حكم لا يكون من شانه
البقاء لولا المانع لا يستصحب عند الشك في بقائه وان كان وضعيا كخيار العيب وحق الشفعة فظهر بطلان
ما ذكره من الاطلاق في المقامين حجة من فصل بين حكم الاجماع وغيره ان دليل ثبوت الحكم في الآن الاول هو الاجماع
والتقييد عدمه في الآن المتأخر فلا يثبت فيه لعدم دليل عليه واجيب تارة بالنقض باستصحاب حكم غير الاجماع

لان ما دل على ثبوت الحكم فى الان السابق اذا دل عليه فى الان اللاحق فهو الدليل عليه دون الاستصحاب والا فلا
يثبت الحكم لعدم دليل عليه واحرى بالحل وهو ان عدم قيام الدليل الدال على ثبوت الحكم فى الزمن السابق على ثبوته
فى الزمن اللاحق لا ينافى ثبوته فيه بدليل اخر وهو ادلة الاستصحاب القاضية بالبقاء والاستمرار وبقية الاقوال
مع شذوذها غير واضحة المستند ثم ههنا فوايد الاولى الشك فى عروض القادح وقدح العارض كما يتحقق
فى الاستصحاب كذلك يتحقق بالنسبة الى اصل البراءة واصل الاباحة والكل حجة فى المقامين لكن حجيتها فى المقام الاول
ثابتة فى حق المجتهد والمقلد مع العجز عن استكشاف الحال وبدونه ما لم يرجع الى الادلة كالشك فى ورود الناسخ
ووقوع التخصيص او التقييد فيرجع الى القسم الاتى واما حجيتها فى المقام الثانى فمقصورة على المجتهد ومن فى حكمه
ممن تعذر عليه الرجوع الى المجتهد ومشروطة بالفحص عن المعارض وعدم مصادفته وبالجملة فحكمها حكم ساير الادلة التفصيلية
فكما لا يجوز لغير المجتهد العمل برواية او اية بمجرد مصادفتها بل ولا له مع عدم الفحص عن المعارض كذلك لا يجوز لغير المجتهد العمل
بالاصول المذكورة فى مقام الشك فى قدح العارض ولا له مع عدم الفحص عن المعارض ولو جعلنا حجيتها بالنسبة الى ذلك
ليعم مطلقا لما وجب على العوام الرجوع الى العلماء ولا على العلماء الرجوع الى الادلة وذلك يؤدى الى انهدام اساس الشريعة
واضمحلال الاحكام بالكلية والمعتبر من الفحص هنا ما يعتبر منه فى ساير الادلة ومنه تعيين هيئة القادح مع امكانه حيث
يتحقق القادح فلو علم ان الغنا حرام وشك فى تعيين هيئتها مع التمكن منه لم يكن له التمسك فى حلية كل صوت
يحتمل عنده ان يكون منها باصل الاباحة وكذا لو علم بنجاسة حيوان يسمى كلبا وشك فى كون الارنب والثعلب او غيرهما
مثلا لم يكن له التمسك باصالة طهارته او طهارة ما لاقاه او لاقى احدهما برطوبة ما لم يتعذر عليه طريق التعيين
نعم لو لاقاه احدهما وشك فى تعيين الملاقى منهما عمل باصل الطهارة سواء تمكن من تعيينه او لا اذ ليس لتعيين المسمى
مدخل فى حكم الملاقى الى غير ذلك فان قلت لا منافاة بين حجية هذه الاصول على تقدير ترك الفحص وبين الاثم
بتركه لتغاير الموضوعين فيثبت فيما مر الحل والطهارة ما دام جاهلا بالمعارض وان اثم بترك الفحص عنه قلت ليس
الوجه فيما ذكرناه لزوم المنافاة بل عدم مساعدة الادلة على حجيتها حينئذ فان الظاهر من قولهم بوجوب الفحص عدم ثبوت
حكم الواقعة قبله وهذا ان لم يوجب تقييد اطلاق الاخبار او تخصيص عمومها فلا اقل من ايجابه للشك فى شمول
المورد المبحوث عنه فيبقى الحكم بالبقاء فيه عريا عن الدليل وليت قد حققنا فى محله عدم حجية الادلة السمعية الظنية الا
بعد الفحص عن المعارض والاستصحاب ليس باقوى منها **الثانى** كما يثبت بالاستصحاب بقاء مورده كذلك يثبت
به لوازمه الشرعية التى تترتب عليه من غير توسط امور عادية وان كان توهمها مخالفا للاستصحاب والمراد بالترتب ما

يتناول

يتناول ترتب المشروط على الشرط كترتب صحة الصوم على استصحاب عدم الجنابة وترتب الاثر المسبب على السبب كترتب
وجوب الانفاق على استصحاب الزوجية واحترزنا بذلك عن الاحكام الغير المترتبة على الامر المستصحب فانها لا تثبت
باستصحابه وان كانت من لوازمه الشرعية كطهارة الملاقى لاحد المشتبهين فانها وان استلزمت شرعا طهارة ما
لاقاه منهما لكنها ليست من احكامها المترتبة عليها فلا تثبت باستصحابها وكاستصحاب جواز الجواز فى المسجدين
والمكث فى المساجد وقراءة العزائم لمن علم بوقوع حدث منه وشك فى كونه الاصغر او الاكبر فان الاحكام المذكورة و
ان استلزمت عدم الجنابة شرعا الا انه ليس من احكامها المترتبة عليها فلا يثبت باستصحابها ولهذا نحكم بوجوب الجمع
بين الطهارتين وكذا الكلام فى ثبوت تلك الاحكام باصل البراءة فى حق من علم بسبب الجنابة والغسل وشك فى المتاخر
منهما فانه لا يثبت به عدم الجنابة ولهذا نحكم بوجوب الغسل عليه وبالجملة فالذى يثبت بالاستصحاب على ما يستفاد من اخبار
الباب بقاء مورده وحدوث ما يترتب عليه اولا من احكامه الشرعية فيثبت باستصحاب الطهارة بقاؤها ويترتب
عليه صحة الصلوة الماتى بها معها وحصول البراءة بها وباستصحاب الكرية بقاؤها ويترتب عليه طهارة ما يرد عليه من
المتنجس وكذا يترتب على استصحاب نجاسة متنجس نجاسة ملاقيه برطوبة وعلى استصحاب الملكية لما اعطاه براءة
ذمته وصحة ما عقد عليه الى غير ذلك فان هذه الامور وان كانت حادثة ومقتضى الاستصحاب عدمها وقضية ذلك
تعارض الاستصحابين الا ان المستفاد من الاخبار الواردة فى المقام وهذا واضح جدا وبه يتضح الوجه فيما
يظهر من بعض المحققين من تحكيم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورود عليه وربما تردد بعض افاضل العصر
فى بعض فروع المسئلة كتنجيس مستصحب النجاسة لملاقيه بل حكم فيه بعدم التحكيم وابقاء الملاقى على طهارته كالمتنجس
على نجاسته وهو ناش عن عدم احكام الاصل هذا واما بالنسبة الى ترتب احكامه العادية وما يترتب عليها من الاحكام
الشرعية فالحق عدم الحجية وما ذكره بعض المحققين من ان الاصول المثبتة ليس بحجة فالوجه تنزيله على ما ذكرناه
فيكون المراد ان الاصول المثبتة لحدوث امور عادية ليست بحجة على اثباتها وذلك لتعارض الاصل فى جانب الثابت
والمثبت فكما ان الاصل بقاء الاول كذلك الاصل عدم الثانى وليس فى اخبار الباب ما يدل على حجيته بالنسبة الى ذلك
لانها كما ترى مسوقة لتفريع الاحكام الشرعية دون العادية وان استتبعت احكاما شرعية وعلى هذا فلا نحكم بطهارة
متنجس وقع فى موضع يستصحب فيه بقاء الماء لان التطهير انما يكون بالملاقاة وهو امر عادى لا يثبت حدوثه باستصحاب
بقاء الماء نعم لو علم بوجود الماء وحصول الملاقاة وشك فى بقائه على صفة الكرية استصحب بقاؤها كما مر وترتب
عليه التطهير لانه حكم شرعى وكذلك الحال فى اكفاء الاناء على المتنجس اذا استصحب بقاء الماء فيها ومثله استصحاب بقاء

ثبوت تلك الامور بالاستصحاب
الا ان فعله ع فى صحيحة زرارة
السابقة ولا تنقض اليقين بالشك
بعد قوله فانه على يقين من وضوئه
يعطى البناء على يقينه السابق واثبات
ما يترتب عليه من احكامه الشرعية
كصحة الصلوة التى يجاء بها زمنه
منها فى مسئلة الشك فى بقاء الطهارة
كما هو مورد الرواية وان كانت مخالفة
للاستصحاب وكذا الكلام فى باقى
الاخبار

الشمس على الارض الرطبة المتنجسة فيكون جفافها فطهرها واستصحاب رطوبة الثوب الرطب الملاق للنجاسة فيكون
قد اصابها رطوبة فتنجس واستصحاب بقاء الوكيل وصاحبه على العزم على العقد وعدم طرو الموانع المقتضية لنقص
فيكونان قد عقدا فيحل التصرف الى غير ذلك ولا يرد مثل ذلك وفى استصحاب الطهارة المترتب عليها صحة الصلوة
من حيث توقف ذلك على مقارنة الصلوة لها وهو امر عادى اذ ليس من حكم بقاء الطهارة فى زمان شرعا مقارنتها
للصلوة الواقعة فيه وانما ذلك من لوازمه العقلية كما ليس من حكم بقاء الرطوبة فى الثوب الملاقى للنجاسة شرعا
ملاقاتها لها برطوبة بل ذلك من احكامه العادية وذلك لان قضية الحكم ببقاء الطهارة فى زمان شرعا صحة الصلوة
فيه ما لم يمنع مانع ولا حاجة الى اثبات المقارنة فى الحكم بالصحة بل يتفرع على ذلك صحة الصلوة المقارنة للطهارة
الاستصحابية وكذا الكلام فى تنجيس النجاسة الاستصحابية ونظايرها هكذا ينبغى تحقيق المقام ولم اقف فى المسئلة
على من يصرح بالخلاف فلعله موضع وفاق واما التعويل على اصالة عدم حدوث الحائل على البشرة فى الحكم بوصول الماء
اليها فى الوضوء والغسل وعلى اصالة عدم خروج رطوبة اخرى كالودى بعد البول فى ازالة عينه بالصبغ مع كون الاصل
فى المقامين مثبتا لامر عادى فليس لاجل الاستصحاب بل لقضاء السيرة او الحرج به مضافا فى الاخير الى اطلاق
الاخبار الدالة على كفاية الصبغ ولا يبعد تخصيص الحكم بصورة الظن بالعدم لانه الغالب فلا يعول عليه عند
الشك او الظن بالخلاف **الثالث** اذا علم بورود الرافع للاستصحاب فقد يعلم به على التعيين واردا
وموردا وهذا مما لا اشكال فيه وقد يعلم على الاجمال وح فقد يكون العلم الاجمالى مسبوقا بالعلم التفصيلى الغير باطل
الجميع مع الانحصار كما لو علم بنجاسة احد الثوبين او الانائين على التعيين ثم اشتبه بالطاهر او علم بطلاق احدى
زوجتيه ثم اشتبهت بغيرها بالطلاق احدهما بالوقوع والاخر بالاشتباه وقد مر تحقيق ذلك فى بحث المشتبه مع احتمال
ان يجرى فى هذا القسم التفصيل الذى نذكره فى القسم الاتى اذ قبل الاشتباه لا مسرح للاستصحاب فيه باعتبار ذلك
الطارى وبعده يتساوى الحال بينه وبين ما اذا لم يسبق العلم بالتفصيل وح فقد يكون عدم التعيين فى الرافع
وقد يكون فى الاستصحاب وقد يكون فيهما وعلى التقديرين الاخيرين اما ان يتحد نوع المورد ويتعدد مع المشاركة
فى جميع الاحكام والمخالفة فى الجميع او المشاركة فى بعض والمخالفة فى بعض اخر فالتقادير تسعة ثم اما ان لا ينحصر
موارد الاشتباه بالنسبة الى غير الرافع فيعمل بالاستصحاب فى الجميع دفعا للعسر والحرج واما عدم الانحصار فى الرافع
خاصة فغير قادح كما لو علم بوقوع احد الكلاب الغير المحصورة فى ابنية ولا فرق بين عدم الانحصار الابتدائى والطارى
حيث انه لو طرى الاشتباه بغير المحصور على بعض افراد المحصور سقط الحكم عنه كما لو طرى على معلوم الحكم دون ما لم

والمراد بالامر المستصحب

واما ان لا يكون مسبوقا بالتفصيل صح

يطرو

يطرء عليه للاصل فان نفى حكم المشتبه المحصور عن بعض الافراد لا يوجب نفيه عن معين واما ان المحصور فحصر المورد فهنا
صور عديدة منها ان لا يتعين نوع الرافع ويتعين الاستصحاب ويلزمه ان يتحد المورد ولا اشكال ح فى نقض
الاستصحاب لتحقق اليقين بالرفع وان جهل الرافع كما لو علم ببيع الوكيل نكاح زوجة المعينة او طلاقها او
علم بوقوع احد سببى التحريم من المصاهرة والرضاع ومنها ان لا يتعين الاستصحاب ويتعين الرافع و
يتحد المورد نوعا وذلك بان يعلم بطريان رافع معين بحسب النوع وان لم يتعين بحسب الشخص على احد الاستصحابين
مع اتحاد نوع المورد كما لو علم بوقوع نجاسة فى احد الانائين او على الثوبين وشك فى التعيين او بطلاق الوكيل
لاحدى زوجتيه او بيعه لاحدى امتيه وشك فى التعيين انتقض الاستصحاب فى الجميع على الاقوى لابتناء حجيته
فى مثل المقام على دلالة الاخبار ومفادها فى ذلك متدافع لان قضيتها عدم جواز نقض اليقين الا باليقين وهنا
ان قيس الى كل مورد بالخصوص افاد بقاء حكمه لعدم اليقين بخلافه وان قيس الى ما علم بورود الرافع عليه منهما كالملاقى
منهما للنجاسة فى المثالين الاولين افاد عدم بقائه لحصول اليقين بارتفاعه وهو ينافى الحكم بطهارة كل واحد بالخصوص
فاذا ثبت التدافع فى البعض مع ان الغرض عدم التعيين سقط اعتباره فى الجميع لكونه ح بمنزلة العام المخصوص بالمجمل
ومنها ان لا يتعين الاستصحاب ويتعين الرافع مع تعدد نوع المورد او لا يتعين الرافع ايضا ويتحد المورد او
يتعدد كما لو علم بوقوع نجاسة اما فى ماء دون الكر او فى ماء بئر بناء على عدم انفعاله ووجوب النزح او علم بحصول
احد الامرين من وقوع نجاسة فى ماء قليل او باغتسال الجنب فى ماء بئر بناء على عدم انفعاله به او كما لو علم ببيع امته
او طلاق زوجته من الوكيل انتقض الاستصحاب بالنسبة الى الاحكام المشتركة كحلية الاستمتاع فى المثال الاخير
دون غيرها على اشكال اما الاول فلما مر واما الثانى فلسلامة الاستصحاب فيه من التدافع لتغاير الحكمين فيعمل
بكل من الاستصحابين فى المثالين الاولين من طهارة القليل وعدم وضوح وجوب نزح البئر لعدم التدافع
بينهما فان قلت يمكن اعتبار التدافع بالنسبة الى العلم بارتفاع مجموع الحكمين وهو فى معنى ارتفاع احدهما لا
بعينه قلت الظاهر من اليقين فى اخبار الاستصحاب اليقين بالحكم الواحد دون المتعدد فيبقى الاستصحاب فى كل
من الموردين سالما عن ثبوت المعارض ولا يرد مثله فى استصحاب الحكم الواحد بحسب موردين فما زاد لان وحدة
الحكم تترتب بشمول اليقين له لا سيما بعد ورود النص به فى بعض الموارد كما فى الانائين والثوبين المشتبهين ثم هذا
كله اذا تساوى الاستصحابان فما زاد فى الحجية عند طريان الرافع واتحد نسبتهما الى المكلف واما اذا اختلفا فى
الحجية بان كان احدهما حجة دون الاخر لم يحكم بانتقاض ما هو الحجة على الاقوى فلو لاقى احد المشتبهين بالاصل او

بالعارض طاهر حكم ببقاء طهارته وان علم بارتفاع طهارة المجموع اذ العلم الاجمالي لا يقتضي رفع الطهارة اذا لم
يقدح في دليلها وهو هنا لم يقدح في دليل طهارة الملاقي لخلوه عن المعادل حتى يتساوى نسبة النقض اليهما
لسبق انتقاضه بعروضه لما لو كان احد الانائين متنجسا على اليقين وعلم بوقوع النجاسة في احدهما لا بعينه
فانه يستصحب طهارة الطاهر منهما ما لم نعم لو لاقى المشتبه الآخر طاهر آخر انتقض الاستصحاب في الملاقيين كما
الاصل وكذا لو كان ملاقاة الطاهر لاحدهما حال وقوع النجاسة اذ التقدم الرتبي غير مجد مع الاتحاد بحسب
الزمان مع احتمال العدم ولو اختص كل من الاستصحابين بمكلف كما في واجدي المني في الثوب المشترك مع العلم بخروجه
من احدهما في دمن لم يغتسلا فيه للجنابة فانه يستصحب كل منهما طهارته بالنسبة الى ما يخصه من الاحكام لان كلا
منهما محكوم عليه باستصحاب طهارة نفسه حيث لا يقين له بارتفاعها دون طهارة الآخر ودون المجموع علما بما هو
الظاهر من اخبار الاستصحاب وهو المحرر في مثل المقام وكذا لو علم ببينونة زوجة احدهما عنه او بخروج مملوك احدهما
عن ملكه الى غير ذلك واما الاحكام المشتركة فالاستصحاب منقوض في حقهما بالنسبة اليها لمكان اليقين بالانتقاض
فلا ينعقد الامامة بينهما في الغرض الاول للقطع ببطلان صلوة المأموم على كل تقدير نعم لو اغتسل الامام قبل صلوته
صح صلوتهما ولو اغتسل المأموم فوجهان من عدم القطع ببطلان صلوته ومن ان غسله مؤكد لما ثبت في حقه
بالاستصحاب فلا يؤثر في المنع والاول اظهر وكذا لا يصح تبديل احد المملوكين بالآخر ببيع او صلح او نحوهما للقطع ببطلانه
ولو ابدله بغيره او وهبه اياه ففي بطلانه او صحته ووجوب الاجتناب عنهما الا مع سبق خروج الآخر من ملكه وجهان
ولا يحل لكل منهما التصرف فيهما معا وان اذن له الآخر وفي جوازه على التعاقب وجهان ولو علم بنجاسة عضو من اعضائه
او عضو شخص آخر كما لو لاقى كل منهما لاحد المشتبهين اتجه عدم انتقاض الاستصحاب في حقهما كما في صورة الجنابة
وربما كان الملاقي حكمهم في الجنابة مشعرا بذلك نظرا الى العلم بنجاسة احد الملاقيين وعدم حكمهم بوجوب غسلهما
منه ولو لاقى كل منهما طاهرا فالكلام فيه ما مر ولو علم بنجاسة ثوبه او ثوب شخص آخر امكن الحاقه بالعضو ما لم يكن الثوب
الآخر مستعارا من احدهما فيتجه المنع وقريب من ذلك ما لو علم بنجاسة انيته او انية شخص آخر مع اختصاص كل منهما
في التصرف بملكه ذكر بعض المعاصرين ان الاستصحاب يتبع الموضوع في مقدار صلوحه للاستعداد
فان كان الموضوع جزئيا معينا ثبت بالاستصحاب بقاؤه الى اقصى مدة يمكن بقاؤه فيها وان كان كليا كما لو علمنا
بوجود حيوان في موضع وترددنا بين كونه من نوع ما يعيش قليلا كالذباب والنمل او كثيرا كالانسان والفرس فلا
يثبت بالاستصحاب الا بقاؤه في اقصى مدة ما هو اقل الانواع المحتملة بقاء وهذا محصل كلامه اقول لا كلام في عدم

جريان الاستصحاب عند العلم بعدم البقاء فان الاستصحاب لا يعارض اليقين واما مع الشك في البقاء فان كان
من جهة الشك في وجود المقتضي للبقاء لم يجز الاستصحاب ان لم يمكن اثبات وجوده ولو بالاستصحاب وان كان من
جهة الشك في المانع جرى فيه وقد مر تحقيق ذلك ثم ان ميز المورد وعلم انه من اي الاقسام فلا كلام وان جهل لعدم
تعين المورد او لعدم العلم بحاله فان تردد بين القسمين الاولين فلا اشكال في عدم الجريان كما لو علم بثبوت
خيار له وشك في كونه من نوع ما يصلح للاستمرار كخيار الرؤية على القول بعدم فوريته او لا كخيار التدليس وكذا
لو تردد بين القسم الاخير واحد القسمين الاولين او بين الاقسام ووجه الجميع واضح وهو عدم صدق النقض
المدفوع المنهي عنه في الاخبار التي هي مستند الباب ولو علمنا بان المورد من الموارد التي من شأنها البقاء ما لم يرفعه
رافع وترددنا في تعيينه مع علمنا باختلافها في الرافع فالوجه جريان الاستصحاب فيه فيحكم بالبقاء الى ان يعلم
تحقق الرافع والمثال الذي ذكره الفاضل المذكور من هذا القبيل فان قضية وجود كل حيوان بحسب العادة بقاء
حيوته ما لم يؤثر في فساد مزاجه مؤثر ويختلف انواع الحيوان في ذلك باختلاف امزجتها وتفاوت جثتها فان
منها ما يتسارع اليه حيوان بحسب العادة بقاء حيوته الفساد عادة بعض العوارض ومنها ما ليس كذلك ومثله
بقاء الرطوبة فان قضية وجودها البقاء عادة ولو كان الامر كما زعمه لزم ان يعتبر اطول زمان يمكن ان يعيش اضعف
الناس فيه عادة لاختلاف امزجة الناس بالقوة والضعف المؤثر في اختلافهم في اهلية البقاء كثرة وقلة كاختلاف
امزجة الحيوانات المؤثرة في اختلافها في اهلية البقاء ويتفرع على هذا الاصل فروع كثيرة منها ما لو علم باصابة
بول او مني للثوب او البدن ثم غسله غسلة يعلم بزوالها لو كان بولا ويحتمله لو كان منيا فعلى ما ذكرنا يستصحب النجاسة
وعلى ما ذكره لا يستصحب ومنها ما لو علم خروج من فرج الخنثى المشكل دم بحيث لو كان امرأة يحكم بكونه حيضا فعلى ما ذكرنا
يستصحب طهارته وعلى ما ذكره لا يستصحب ومثله الكلام فيما لو حصل الايلاج بحسب احدى فرجيه او خرج منه مني وكذا
لو علم بطهارة الحديثة ثم وجد الماء وشك في كونها مائية او ترابية وكذا لو تزوج امرأة ثم شك في كونها متعة او دواما
ثم وهبها المدة في المدة يستصحب الزوجية وعلى ما ذكره يعدها الى القسم السابق الى غير ذلك ثم مستندنا على جريان الاستصحاب
في هذه الموارد ونظائرها عموم اخبار الباب السالم عن المعارض ولعل المانع المذكور ينظر الى ان حجية الاستصحاب مبنية
على افادة الظن ولا ظن بالبقاء هناك وقد عرفت مما حققنا فساد هذا الدليل وعدم التعويل عليه مع ان كلية المقدمة
الثانية ليست تم ثم حكى المعاصر المذكور ما حكي لبعض سادات الافاضل من مخاصمة جرت بينه وبين بعض العلماء اليهود حيث
حيث تمسك اليهودي على اثبات دينه باستصحاب نبوة موسى لاعتراف المسلمين على اصل نبوتها وحقيتها قال الفاضل المسلم

مالم يؤثر في ذو الهار رافع كالهواء
والحرارة والى ما ذكرنا ينظر حكم
الاصحاب بحيوة المفقود في اطول
زمان يمكن عيش الانسان فيه
عادة صح

اقامة الدليل على ارتفاعها وانقطاعها وهذه الشبهة قد اشار اليها الجاثليق على اثبات نبوة عيسى في مجلس المامون
فاجابه الرضا عليه السلام باني مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته وما اقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر
بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وكتابه ولم يبشر به امته فاجابه الفاضل المذكور بمثل ذلك فقال انا نقول بنبوة موسى الذي اقر بنبوة
محمد ص ولا نقول بنبوة كل موسى لم يقر بنبوة محمد ص فاعترضه اليهودي بان موسى بن عمران الذي هو الرجل المعهود وشخصه
معروف قد ادعى النبوة وجاء بدين وشريعة وانتم تعرفون بعضها وحقيتها ولا تنافي ثبوت ذلك بين ان يقول
بنبوة محمد ص او لا يقول بها فنحن نقول ان نبوة الشخص المعهود قد ثبتت فتكون باقية بحكم الاستصحاب فعليكم ابطاله ثم
قال الفاضل المذكور فتاملت هويتا فقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به في اصول الدين ان
موضع الاستصحاب لا بد ان يكون معينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهي كلي من حيث انها
قابلة لان تكون نبوة الى آخر الابد او الى زمن محمد ص او تكون مطلقة مجردة عن القيدين فعلى الخصم ان يثبت اما التصريح بالامتداد
الى آخر الابد او الاطلاق ولا سبيل الى الاول مع انه خارج عن محل الفرض ولا الى الثاني فلان الاطلاق في معنى القيد فلا
بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو الثاني دون الاول اذ الكلي لا
يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقل افراده بقاء فان قيل البناء على ذلك يوجب عدم جريان الاستصحاب في الاحكام
الشرعية الا اذا وردت بطريق الدوام والاستمرار وهو في محل المنع قلنا الاستقراء قاض بان اكثر الاحكام الشرعية التي
ليست بمحدودة وردت مطلقة فان المراد من تلك المطلقات الدوام والاستمرار الى ان يثبت الرافع ولا يرد مثل ذلك
في حكاية النبوة لان الغالب في امر النبوة التحديد ولا نشكل ذلك باستمرار نبوة نبينا ص لانا لا نقول به من جهة الاستصحاب
بل للادلة الخاصة من الكتاب والسنة فان قيل قولكم بالنسخ يعين الاطلاق في النبوة قلنا ابطالنا لقول اليهود ببطلان
النسخ من باب المماشاة معهم في عدم تسليم التحديد والا فالتحقيق ان موسى وعيسى ع اخبرا بنبوة نبينا ص وكتابهما ناطق
به لا ان نبوتهما كانت مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ لا يقال احكام شريعتهما ثابتة بمطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام
هذا الحصر كالحصر دون النبوة لانا نقول اطلاق الاحكام لا يجدي بعد تصريحهما برسالة من بعدهما اذ قضية ذلك توقف
رسالته وسقوطها لا معنى لاستصحاب الاحكام هذا ملخص كلامه ووجوه فساده غير خفية اما اولا فلان مفروض حجية
الاستصحاب في ابقاء الشريعة التي لم يعلم نسخها وارتفاعها كما يرشد اليه قوله بعد فرض تسليم الخ غير سديد لان
شرايع الانبياء السلف وان لم تثبت على سبيل الاستمرار لكنها لم تكن في الظاهر محدودة بزمن معين بل بمجيء النبي اللاحق
ولا ريب انها تستصحب ما لم تثبت نبوة اللاحق ولولا ذلك لاختل على الامم السالفة نظام شرايعهم من حيث تجويزهم

في كل

في كل عهد وآوان ظهور نبي ولو في الاماكن البعيدة ونسخه لشريعتهم فلا يستقر لهم البناء على شيء من احكامها
ودعوى ان شرايعهم كانت محدودة في الظاهر بغاية زمانية معلومة بحيث يمتنع توجه النسخ اليها في تلك المدة وكان
الكل عالمين بذلك مجازفة بينة ومكابرة واضحة واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الاطلاق ليس قيدا ولا بد من اثباته
ليس بشيء لان مرجع الاطلاق الى عدم ذكر القيد وهو على مقتضى الاصل لا يحتاج الى الاثبات وانما يحتاج خلافه الى
الاثبات فان قلت التقييد بعدم القيد امر حادث والاصل عدمه قلت التقييد امر انتزاعي ولا ريب في صحة انتزاعه
بعد ثبوت الطرفين واما ثالثا فلان ما ذكره من ان نبوة الانبياء السلف كانت محدودة فان اراد التحديد بامر
معين كمجيء نبي آخر فهذا لا يقدح في صحة الاستصحاب حيث يشك في مجيئه وان اراد التحديد بزمن معين فان اراد
ذلك بحسب الواقع فلا يجديه بعد تسليم ابرازها ببيان لا يشتمل عليه وان اراد ذلك بحسب الظاهر فهذه الدعوى
على اطلاقها مما لا يمكن الالتزام بها اذ لم نقف الى الان على ما يدل عليها بل قد نقف فيها ما يدل على خلافها واما رابعا
فلان ما ادعاه من ان شريعة نبينا ص ليست ناسخة حقيقة لشريعة من قبله واضح السقوط لمخالفته الاجماع المسلمين بل
وضرورة الدين المبين واخبارهم بمجيئه ص اجمالا لا يقدح في كون شريعته ناسخة كما حققنا في مبحث النسخ ومن شرط
في النسخ عدم اقترانه بالبيان التفصيلي والاجمالي فقد غفل عن ذلك لانه ينكر كون شريعة نبينا ص ناسخة لشريعة
من قبله واما خامسا فلان ما ذكره من ان اطلاق الاحكام لا يجدي مع الاخبار بمجيء نبينا ص مردود بان الاخبار المذكور
اذا لم يفد تعيين زمن مجيئه ص فمع عدم العلم به يستصحب تلك الاحكام وهي تلك الاحكام بذكره النبي ويقول انه
سينسخ فانه ما لم يعلم بورود الناسخ يستصحب بقاءه ثم يشترط في جريان الاستصحاب بقاء
موضوعه بالاعتبار الذي هو بحسبه موضوع فان كان موضوعا باعتبار الحقيقة اعتبر بقاؤها ولا يقدح فيه زوال
الاسم وان كان باعتبار المسمى اعتبر بقاؤه موصوفا بالاعتبار التسمية ولا يجدي مع زوالها بقاء الحقيقة
ولا يلزم العلم بالبقاء واقعا بل يكفي ثبوته في الظاهر ولو بالاستصحاب وموضوع هذا الاستصحاب ليس نفس الموضوع
ليلزم الدور بل مادة الموضوع في استصحاب حقيقة الصورية ومعروضه في استصحاب خواصه المعتبرة في التسمية
وبقاؤهما معلوم ولو فرض الشك في بقاء المعروض في القسم الثاني استصحب ايضا كما في القسم الاول وبالجملة المحصل
هذا الشرط ان يتحد الموضوع بالاعتبار الذي هو بحسبه موضوع فلو تعدد الموضوع بتعدد الحقيقة فيما موضوعه الحقيقة
او المسمى فيما موضوعه المسمى لم يجر وان اتحدت المادة في الاول والحقيقة في الثاني فالاول كالحطب المتنجس اذا استحال
رمادا او دخانا والماء المتنجس اذا استحال ملحا وبخارا او الغذاء المتنجس اذا استحال جزء حيوان طاهر الى غير ذلك و

الثاني كانقلاب الخمر خلا وانتقال الدم من ذي النفس الى غيره على وجه لا ينساق حقيقة الا اليه كما في العلق والبعوض
والاحرى فيه الاستصحاب كالدم المنتقل الى جوف الطاير والشاة ونحوهما فيستصحب حكم السابق من طهارة ونجاسة
والفرق بين المقامين ان عروض النجاسة العرضية على الاعيان المتنجسة انما هو باعتبار كونها خمرا ودما الذي النفس لان
ذلك هو العنوان الذي اعتبره الشارع في اثبات الحكم فيصح ان موضوعيته الاول باعتبار الحقيقة والثاني باعتبار
المسمى ثم الاصل في هذا الاشتراط هو ان الاصل في حجية الاستصحاب في امثال هذه الموارد الاخبار وهي انما تساعد
على حجيته مع بقاء موضوع الحكم على الوجه الذي هو موضوع الحكم لا مع انتفائه لدلالتها على ما عرفت على حجية الاستصحاب
فيما يكون من شانه البقاء لولا طرو المانع وليس من مقتضى الحكم المتعلق بعنوان مخصوص او عين مخصوصة تعديه الى
عنوان اخر او عين اخرى ويؤيده ملاحظة موارده التي وردت تلك الاخبار في بيانها ويؤكده ملاحظة السيرة المستمرة
الجارية في الامثلة المذكورة ونظايرها فاتضح بما حققنا ان الحكم بطهارة الخمر وحليتها من حيث الانقلاب وبطهارة
الدم من حيث الانتقال على ما مر على حسب الاصل وان كان الحكم بطهارة محل الخمر المتنجس بملاقاتها تبعا لها على خلاف
الاصل ولهذا يقتصر فيه على مورد النص وهو انقلابها خلا ولو فرض الانقلاب في الهواء وبين الماء الكثير او حال الجمود
لم يكن في حكمها المذكور ما يوجب الخروج عن مقتضى الاصل اصلا سواء كان الانقلاب الى الخل او الدبس او غيرهما فما
ذكره بعض الاجلاء من ان قضية الاستصحاب نجاسة نقيع الزبيب بالغليان لثبوتها له حال العنب فيستصحب مما لا وجه
له على ما ذكرناه وكذا ما تخيله بعضهم من ان عموم اخبار الباب يتناول ما اذا حصل اليقين بشيء ثم عاد شكا لانه ان اريد
تناوله باعتبار كونه يقينا بالشيء ففيه ان النهي عن نقض اليقين بالشك نقض ما هو بعد حال النقض لا ما كان يقينا
قبله وقد مر توضيحه في مسئلة المشتق وان اريد استصحاب حكم ذلك اليقين فهو وان كان يقينا فعليا الا ان اليقين
السابق لم يقتضيه مطلقا بل ما دام ثابتا فلا سبيل الى استصحابه بعد زوال اليقين لزوال المقتضي واما الاعمال الواقعة
على حسب ذلك اليقين حال حصوله فلا يحكم بفسادها بمجرد زواله كما لو تيقن ملك شيء فباعه او وقف ثم شك
في البيع والوقف ويؤيد قوله لانه عين نقل ما ذكره ثم الوحدة المعتبرة في المقام هي الوحدة العرفية لمساعدة ظاهر
الاخبار التي هي الاصل في المقام عليها بحيث يكون موضوعيته الموضوع باعتبار الحقيقة لم يقدح تعددها بحسب العقل
ما دامت باقية على وحدتها العرفية كما في الحبوب المتنجسة اذا صارت دقيقا والعجين المتنجس اذا صار خبزا وكما في
صيرورة متنجس الدبس خلا والحطب فحما والطين خزفا واجرا والماء ثلجا ونحو ذلك فان الحقيقة وان تعددت في
المذكورات عقلا نظرا الى تعدد فصولها المقومة لها الموجبة لتعدد الحقيقة الا انها بحسب العرف تعد حقيقة واحدة

دليل

ويعد الاختلاف الطاري عليها من باب الاختلاف في الصفات وان اختلفت الاسامي عندهم بحسب اختلافها
فان الاسم قد يزول ولا يزول الحقيقة المسمى وذلك حيث يكون التسمية بازاء الحقيقة مع صفة من صفاتها
شطرا او شرطا فتزول التسمية بزوال الصفة بخلاف الحقيقة القول في القياس **مقدمة** القياس في اللغة
التقدير يقال قست الارض بالذراع اي قدرتها به وقد يطلق على الاخذ بطريق المساواة كقولهم لا يقاس فلان
بفلان اي لا يؤخذ على وجه المساواة معه وهو راجع الى المعنى الاول ويطلق في الاصطلاح على معنيين الاول
القضايا المستلزمة لذاتها قضية اخرى وهذا المعنى متداول عند اهل الميزان الثاني الحاق فرع باصل في حكم
لقيام علته به عند المجتهد وهذا هو المقصود ههنا والمراد بالاصل معلوم الحكم وبالفرع مجهوله فلا يتوجه الاشكال
بلزوم الدور من حيث ان الاصلية والفرعية انما تعرفان بالقياس فلو توقف معرفة القياس على معرفتهما كان دورا
اذ بعد حملهما على المعنى المذكور لا يتوقف معرفتهما على معرفة القياس مع امكان ان يقال هذا تعريف لفظي لمن عرف
معناهما وجهل معنى القياس ثم المراد بهما ما يعم الموجود والمعدوم ولا يلزم وجود الصفة بدون الموصوف لان
الاصلية والفرعية وصفان اعتباريان ينتزعان من موصوفهما بحسب طرف الذهن والمعدوم الخارجي موجود فيه
والمراد بالحكم المعنى القايم بغيره فيتناول ما اذا كان حكما شرعيا كقياس تحريم بيع الكلب على تحريم بيع الخنزير بجامع
نجاسة المبيع او صفة كقياس زيادة علم الغايب على ذاته في زيادته في حق الشاهد بجامع وجود العلم لهما وانما
قيد بكونه عند المجتهد ليدخل القياس الفاسد فانه يسمى قياسا في الاصطلاح على ما صرح به البعض ثم القياس بهذا
المعنى يخرج منه قياس العكس كما نبه بعضهم على وجه وهو اثبات نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كقولك
لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفسه لم يكن شرطا له عند نذره صائما قياسا له على الصلوة فانها حيث لم تكن
شرطا في نفسه لم تكن شرطا له حال نذره مصليا فالثابت في الاصل اعني الصلوة عدم الشرطية للاعتكاف والمثبت
في الفرع اعني الصوم شرطيته له هذا فان قيل القياس بالمعنى المذكور مشتمل على شرايط المادة والهيئة فلا يكون دليلا
في مصطلح الاصوليين فكيف يعد من الادلة الاربعة لان الحاق الفرع بالاصل معناه الحكم بثبوت حكم الاصل
في الفرع وهذا يشبه المسائل الفقهية فكيف يجعل من ادلتها قلنا حجية القياس ليست ضرورية بل نظرية لتوقفها
على مراعاة الادلة المقررة ببحث هو من حيث كونه حجة غير مشتمل على مجموع شرايط المادة والهيئة وان اشتمل
عليها من حيث افادة الظن لكن يشكل ذلك في القياس المفيد للعلم كالقياس بالطريق الاولى فالاولى ان يقال لا
يكفي القياس بنفسه في افادة الحكم الشرعي بل لا بد من انضمام صغرى تشخيصية اليه كقولنا حكم كذا من مقتضى القياس وكل

ماكان من مقتضاه فهو ثابت او ان الحاق كذا بكذا في حكم كذا الجامع كذا من قياس كذا وكل ماكان من قياس كذا فهو حجة
بالنص او بالنظر فتتم نعم يتجه الاشكال بالقياس الفاسد فانه خارج عن موضوع الفن بحسب الظاهر اذ لا يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه مع وقوع البحث عنه وقد سبق الاعتذار عن ذلك عند تحقيق موضوع الفن والحاق الفرع بالاصل
ان كان بعنوان كلي كقولنا كل فرع فله حكم الاصل كان من الادلة وان كان بعنوان جزئي كقولنا حكم النبيذ حكم الخمر
كان من مباحث الفقه ولا خفاء في ان المبحوث عنه هنا انما هو الاول دون الثاني ثم اول ـــ والاشبه ان
القياس يطلق على معنيين الاول ما مر من الالحاق وهو بهذا التفسير معنى حدثي يشتق منه تصاريفه كقاس ويقيس
وغير ذلك والثاني مشاركة فرع الاصل في علة الحكم وهو بهذا المعنى لا يشتق منه فعل وعد القياس بهذا المعنى دليلا
اقرب من عده بالمعنى الاول دليلا كما لا يخفى لكن لا يساعده عليه حدودهم ثم انهم ذكروا ان للقياس اركانا اربعة الاصل
والفرع والعلة وحكم الاصل واما حكم الفرع فهو ثمرة القياس فلا يكون من الاركان والظاهر من اخذهم هذه الامور اركانا
للقياس كونها اجزاء له وقد صرح به العضدي ويشكل بعدم مساعدة تحديدهم على جزئية تلك الامور بل مقتضاها
ان يكون القياس عبارة من تعدية خاصة او الحاق خاص فيكون مقيد الامر كما ثم اختلفوا في تعيين الاصل والفرع
فقيل الاصل محل الحكم المقايس عليه كالخمر والفرع محل الحكم في المقيس كالنبيذ وقيل هما حكمهما كحرمة الخمر وحرمة النبيذ
وقيل الاصل هو العلة في المقيس عليه والفرع هو الحكم في المقيس وقال بعضهم الاصل دليل الحكم في المقيس عليه واختار
في الفرع احد الاقوال المتقدمة واما لم يقل انه دليل الحكم في المقيس لانه نفس القياس فيلزم اتحاد الشيء مع جزئه او
قيده المباينين له والتحقيق ان لكل وجها لا حجر في عقد الاصطلاح عليه الا ان المعروف هو الاول وربما يستشكل على
بقية الاقوال بانهم ان اعتبروا محل الحكمين لزم تخميس الاركان على القول الثاني والاخير والا لزم تثليثها على القول الثاني
ويمكن التقصي بالالتزام التفصيل في ذلك ولا مشاحة فيه **فصل** العلة اما تامة او ناقصة فان كانت
ناقصة فلا عبرة بها ما لم ينضم اليها ما يوجب تماميتها فيرجع الى التامة وهي المتبادر من اطلاقها وان كانت تامة
فهي اما ان يكون معلومة ولو بطريق ظني او لا العلم او لا وعلى التقديرين اما ان يكون وجودها في الفرع معلوما كاملا او لا
فان علم بعلية العلة وبوجودها في الفرع على الوجه المذكور ثبت الحكم في الفرع لامتناع تخلف المعلول عن علته ومن هذا
الباب قياس الاولوية وتنقيح المناط ومنصوص العلة وان ظن علية العلة بحدس وشبهه فهو مستنبط العلة وقد اطبق
اصحابنا على عدم حجيته الا ابن الجنيد فانه قال بحجيته على ما حكي عنه في اوائل الامر ثم رجع عنه وبطلانه في مثل زماننا
يعد من ضروريات المذهب عند المحصلين وما يرى من تمسك به في بعض المسائل بالقياس فاما ان يريد بذلك الورود على

من اهل

من اهل الخلاف بطريق الالزام او تنبيههم عليه او يدعي تنقيح المناط عنده او يقصد به مجرد التقريب ودفع الاستبعاد
لا الاحتجاج به حقيقة ومن شنع عليه بذلك فقد جهل قدره او تجاهل به ومثله الكلام فيما وقع في كتب الشهيد من
الاحتجاج به في بعض المسائل والاخبار في حرمة العمل به مستفيضة بل قيل متواترة فمما روي من طرق العامة قوله ص
تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وقوله ص ستفترق امتي
على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام واما الاخبار
المروية من طرقنا فكثيرة وقد يتمسك بالايات الدالة على تحريم العمل بالظن خرج ما خرج بالدليل فيبقى القياس
مندرجا تحت العموم لعدم دليل على خروجه وهذا الاحتجاج بالنسبة الى مثل زماننا انما يصح اذا قلنا بان انسداد
باب العلم انما يوجب التعويل على الظن في الادلة ولا ظن بحجية القياس واما اذا قلنا بانه يوجب التعويل على الظن في
الاحكام كما يراه بعض متاخري المتاخرين انقلب الاصل واحتيج في اخراج القياس الى دليل وقد اشرنا الى ما يوجب
الخروج عنه على تقدير تسليمه وقد يستشكل في اخراج القياس عن الاصل المذكور بعد تسليمه بانه يؤدي الى ورود
التخصيص على الدليل العقلي والادلة العقلية لا تقبل التخصيص ودفعه واضح لان انسداد باب العلم انما يوجب
جواز التعويل على الظنون التي لا دليل على عدم جواز التعويل عليها عند انسداد باب العلم لا مط فالدليل الدال
على عدم حجية القياس محقق للموضوع كاشف عن عدم ثبوت الحكم له لا انه مخصص للعموم العقلي وهذا بمكان من الوضوح
والظهور والعجب من الفاضل المعاصر حيث استصعب دفع الشبهة المذكورة فتقصى تارة بمنع افادة القياس للظن
ثم رده بانه مكابرة واخرى بانا نثبت عدم حجية القياس بالادلة القطعية اولا ثم نفتح باب الظن بالحجج القاصرة ثم رجح
تضعيف كلا منهما ان الاشكال يندفع بتقديم اثبات عدم حجية القياس على اثبات حجية الظن وهو مما لا يكاد يعقل لرجوع
اما اولا فلانه لا ترتيب بين المسلمين بحيث يتعين معه تقديم احدهما على الاخرى في الاثبات واما ثانيا فلان ما
تمسكوا به على حجية الظن عند انسداد باب العلم ان دل على حجيته مط ولو كان مما دل الدليل على عدم جواز التعويل عليه
حال الانسداد لزم القول بحجية القياس او تخصيص الدليل العقلي ولم ينفع تقديم اثبات عدم حجية القياس وان لم تقتضي
جواز التعويل على ما لا دليل على عدم حجيته منه امكن اثبات عدم حجية القياس بعد اثباته ولا حاجة الى التقديم وقد تقدم
بعض الكلام في ذلك في مبحث الاخبار لنا احتج المخالفون بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار
ماخوذ من العبور وهو التجاوز والقياس تجاوز من حكم الاصل الى الفرع وبخبر معاذ حين ارسله النبي ص قاضيا الى
اليمن فقال له بم تحكم قال بما في كتاب الله تعالى قال فان لم تجد قال بما في السنة قال فان لم تجد قال اجتهد برايي فقال ص الحمد

لله الذي وفق رسول رسوله بما يحبه الله ورسوله فان الاجتهاد بالرأي انما هو الاخذ بالقياس او يعمه وقوله حين
سئل عن قبلة الصائم ارأيت لو تمضمضت أثم مجه اكنت شاربه فقاس ص قبلة الصائم بمضمضة الماء والجامع كون
كل منهما مقدمة للمطلوب المفطر من المباشرة والشرب وقوله حين سألته جارية خثعمية ان اباها ادركته فريضة الحج
شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزي فقالت نعم فقال ص
فدين الله احق بالقضاء فقاس ص الحج بالدين بجامع كونه حقا للغير والجواب اما عن الآية فان الاعتبار بمعنى الاتعاظ
لانه المتبادر منه عرفا فكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل ولو سلم انه حقيقة في التجاوز فالمراد به هنا انما هو الاتعاظ
بقرينة السياق والتفريع اذ لا معنى لقولنا يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا النبيذ بالخمر والذرة
بالبر وقد اجيب عن هذا بان المراد بالاعتبار مطلق المجاوزة عن حال شيء الى حال مثله وهو متناول للاتعاظ الذي
هو مجاوزة عن حال الغير الى حال النفس ولغيره مما هو محل البحث ولا يختص بالثاني ليلزم المنافرة وفساد التفريع وفيه ان
الامر بطبيعة الاعتبار انما يقتضي ايجادها في الجملة ولو في ضمن فرد واحد فاذا تحقق ارادة ايجادها في ضمن الاتعاظ
تحقيقا للمناسبة بقي دلالته على وجوبه في غيره محل اصغيا ما بين العدم واما ما يقال من ان الامر بالاعتبار للعموم بدليل صحة
الاستثناء منه كان يقول اعتبروا الا في الامر الفلاني فضعفه ظ لان مجرد صحة الاستثناء لا ينهض قرينة على العموم نعم
لو وقع في الكلام ما ينهض قرينة عليه لكن انتفائه في المقام معلوم واما عن الرواية الاولى فبانها مروية بطريق اخر ليس فيه وهو
انه لما قال لمعاذ اجتهد برأيي قال ص بل ابعث الى ابعث اليك فيدل على نقيض المدعى على ان الاجتهاد عبارة عن استفراغ
الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي بدليل شرعي فلا يتناول القياس الا على تقدير ثبوت كونه دليلا شرعيا فلو ثبت
كونه دليلا شرعيا بذلك كان دورا فتدبر واما عن الروايتين الاخريين فبان الغرض من القياس المذكور فيهما تقريب
الحكم الى فهم المخاطب ليكون اوقع في نفسه لا الاستدلال به لانه ص لا يحكم الا عن الوحي كما يدل عليه قوله تع وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وتنزيله على ارادة تعليم المخاطب طريق الاستنباط او تقريره عليه ليس باولى من تنزيله
على ما ذكرناه من ارادة التقريب او النص على العلة المقتضية لعدم الافطار وحصول القضاء ليقاس عليه نظايره مما
يشاركه في العلة المنصوصة مع ان قوله ص في الرواية الثانية فدين الله احق بالقضاء يفيد الاولوية ولا نزاع في
حجيته لكن يشكل بان هذه اولوية ظنية غير مستندة الى اللفظ والذي نقول بحجيته هي الاولوية القطعية او المستندة
الى اللفظ الا ان يقال انه ص استدل بالاولوية الواقعية لا الاولوية عند السائل فلا اشكال وعلى احد هذه الوجوه
ينزل قول امير المؤمنين ع ايوجبون عليه الرجم والجلد ولا يوجبون عليه صاعا من ماء وامثال ذلك مع ان تلك

الاخبار مروية بطريق غير معتبرة والمسئلة ان لم يطالب فيها بالقطع لكونها اصولية فلا اقل من ان يطالب فيها بظن معتبر
وهي غير مفيدة له مع معارضتها باخبار اخر اوضح منها سندا ودلالة كما عرفت **فصل** اختلف اصحابنا في حجية
القياس المنصوص العلة فالمعروف بينهم انه حجة فيتعدى الحكم الى ساير موارد العلة وذهب بعضهم كالسيد المرتضى الى
المنع وقد اوقع النزاع هنا في مقامين الاول ان التعليل بالعلة المضافة الى الاصل كقولنا حرمت الخمر لاسكارها هل
يقتضي عدم مدخلية الاضافة في العلة كاضافة الاسكار الى الخمر فتكون العلة هو الامر المطلق المتحقق في موارده او لا يكون
الثابت هو علية المقيد المقصور على الاصل كالاسكار المخصوص بالخمر والنزاع على هذا لفظي لغوي والثاني انه اذا ثبت
علية امر للحكم في مورده من غير ان يكون لخصوص المورد مدخل فيه فهل يثبت عليته له في ساير موارد ثبوته فيتعدى الحكم اليها
او لا بل يقتصر به على مورد الثبوت والنزاع على هذا عقلي معنوي ويظهر من ثمة اختصاص النزاع بالمقام الاول اشعارا بتعينه عن
المقام الثاني لكن حكى في كلام من السيد مخالفته في المقام الثاني ايضا والعبارة التي حكاها عنه واستشهد بها عليه ظاهرة
في ذلك كما سننبه عليه وكيف كان فالمختار في المقام الاول ظهور اللفظ في علية المطلق وفي المقام الثاني لزوم تحقق الحكم في
موارد تحقق العلة لنا على الاول قضاء العرف والاستعمال به فان المفهوم من نحو حرمت الخمر لاسكارها ان العلة في التحريم هي
الاسكار المطلق المتحقق فيها من غير ان يكون للخصوصية مدخل في ذلك وكذا الحال في نظايره الا ترى ان قول الطبيب لا تأكل
هذا الشيء لانه حار او يابس يدل عرفا على المنع من اكل كل حار او يابس دون خصوص الشيء المذكور وقول النحوي زيد في ضرب
زيد مرفوع لانه فاعل يدل على رفع كل فاعل دون خصوص لفظ زيد الى غير ذلك حجة الخصم ان اضافة الاسكار
الى ضمير الخمر يفيد التقييد بها وعلية المقيد لا يستلزم علية المطلق وليس الاسكار اسم معنى واضافته تفيد الاختصاص
على ما سبق التنبيه عليه في اوايل الكتاب فيكون مفاد التعليل علية الاسكار المختص بالخمر فلا يتعدى الى اسكار غيرها
والجواب ان لا كلام في ان علة تحريم الخمر الاسكار المقيد بها والمختص بها بمعنى عدم مشاركة اسكار غير الخمر في حصوله
فيها وانما الكلام في ان عليته هل هي من حيث كونه اسكارا مطلقا واسكارا مقيدا ومختصا وقد عرفت ان المتبادر منه عرفا
هو الاول فيجب التعويل عليه وان كان قضية الجمود على ملاحظة التركيب هو الثاني او التوقف بينه وبين الاول ولنا على المقام
الثاني انه اذا ثبت علية امر للحكم علية تامة وجب ثبوته في جميع موارده اذ لو انفك عنه لكان اما من جهة اشتراطه بامر غير حاصل
كعدم حصوله في ذلك المورد او عدم حصول امر اخر فيه فيلزم عدم تمامية العلة وقد فرضناها تامة او لا فيلزم تخلف المعلول
عن علته التامة وكلاهما متضح الاستحالة احتج السيد بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة
فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة

منه وقد يدعوا الشيء الحقير في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وتردد دون تردد قال وهذا باب في الدواعي
معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيراً دون فقير ودرهماً دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم تفعله
الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال اذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص
على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثاً وذلك
انه يفيد ما لم يكن نعلمه لولاه وهو ما لم يكن هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه على ما حكاه عنه في آخر ودلالته على
المخالفة في المقام الثاني غير واضحة اذ يحصل كلا امرين تاثير الشيء ما يختلف باختلاف الحال والمواد فقد يؤثر الشيء في
محل دون آخر في مادة دون اخرى وهذا صالح للتنزيل على المنع في المقام الاول بحمله على المنع من استلزام علية العلة للحكم
في مورد عليتها له في ساير الموارد سواء حمله العلة في كلامه على العلة التامة كما هو الظاهر من اطلاقها ام لا وفي بيانه بابتنيه عليه
او على العلة الناقصة او الاعم منها ومن التامة فتعتبر العلية على الاول بالنسبة الى الامر المقيد بالمورد الخاص ولا ريب
ان عليته مع انضمام الخصوصية تامة وتعتبر على الاخيرين بالنسبة الى الامر المطلق وعلى المنع في المقام الثاني بحمله على المنع
من استلزام علية العلة للحكم في مورد عليتها له في غيره مع تسليم كونها علة تامة للحكم المطلق لكن وضوح فساد الثاني مع
من تنزيل كلام مثله عليه بعد ما علم من تبحره في علم المعقول فيتعين الحمل على الاول وربما كان في كلامه تلويحات **تنبيهات**
الأول علية العلة قد تعرف بالتنصيص عليها بلفظ دال عليها وضعاً كالباء واللام وما يرادفهما من الاسماء
كالسبب والعلة وقد تعرف من تعليق الحكم على الوصف لاشعاره بالحيثية التعليلية في بعض الموارد وقد تعرف من اقتران الخطاب
بالوصف لكونه علة لاستبعاد اقترانه به وذلك كما لو سبق الخطاب طلب الجواب واقترن به ما يصلح له نحو قوله كفر بعد قول السائل
واقعت اهلي في نهار شهر رمضان بخلاف نحو قول المولى لعبده استقني ماء بعد قوله جاء زيد او طلع الفجر فانه مما لا يقتضي
الجواب غالباً او لا يصلح المذكور له وقد تعرف من الفعل كما لو سجد عند قراءة الاية السجدة او سماعه لها او من الترك كما
لو فعل ذلك غيره عنده فاقره عليه وقد تعرف بالقراين الحالية والشواهد الاستنباطية البالغة درجة اليقين وتسمى
القياس حينئذ بالقياس المنقح المناط وكيف كان فمتى علم بالعلة التامة للحكم ولو بنظر معتبر كما في المنصوص وجب تعدي الحكم
الى ساير موارد العلة لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهنا اشكال لا باس بالتعرض له ولدفعه وهو ان اصحابنا
الفقهاء قد صرحوا في غير موضع بان علل الشرع معرفات وليست بعلل حقيقية فاجازوا لذلك توارد عدة منها على
واحد كما نبهوا عليه في مسئلة تعاقب الاحداث الموجبة للطهارة وهذا ينافي القول بحجية هذه الانواع من القياس
لابتناء حجيتها على اعتبار العلة علة حقيقية تامة ضرورة ان العلل الغير الحقيقية او الناقصة يجوز انفكاكها عن

معلولها

معلولها ووجه الدفع ان علل الشرع على ضربين الاول العلل المجعولة في الشرع عللاً واسباباً لاحكام مخصوصة كعلية
الاحداث لوجوب الطهارات والافطار والظهار والايلاء والحنث والصيد لوجوب الكفارات والتصرف والاتلاف
لثبوت الضمان والعقود والايقاعات لوجوه النقل والانتقال والملك والبينونة الى غير ذلك وهذه العلل اذا
قيست الى الاحكام التي تترتب عليها شرعاً كانت معرفات لها ومبينات لتحققها بعللها الواقعية لا عللاً حقيقية
لانحصارها في الاربع وعدم كونها من المادية والصورية واضح وكذا عدم كونها من الفاعلية لاستناد جعل الاحكام
الشرعية اليه تعالى لا الى تلك الاسباب وكذا عدم كونها من الغائية للظهور ان ليس المقصود بوضع تلك الاحكام ترتب
تلك الاسباب عليها **الثاني** العلل التي هي منشأ حكم الحكم وجهات حسن تشريعه وما يستند اليه مطلوبية الفعل
او مبغوضيته كاسكار الخمر الموجب لمبغوضية شربها وهذه العلل علل حقيقية وليست بعلل وضعية اذ مرجعها الى العلة
الغائية فان المقصود من تحريم الخمر حفظ المكلف عن السكر وفساد العقل وما ذكره الفقهاء من ان علل الشرع معرفات
فانما عنوا به القسم الاول بقرينة ذكرهم ذلك في سياق تلك العلل وقد عرفت انها لا تصلح للعلية الحقيقية بالنسبة الى
الاحكام التي تعد عللاً لها وان كانت بالنسبة الى الاثار التي قصد بوضع تلك الاحكام دفعها اسباباً عقلية كما ان دفع
تلك الاثار اذا قيست الى تلك الاحكام كانت عللاً غائية لها فظهر ان الفرق بين المقامين اضافي ومن هنا نقول ولو
علم في القسم الاول ان وجوب الطهارة عن الاحداث الثلثة انما هو لازالة حالة حدثية حادثة من خروج الاحداث وعلم
بحدوثها بامر آخر حكمنا بوجوب الطهارة له ورجع الى القسم الاخير ثم يبقى الكلام هنا في جواز توارد العلل الغائية على معلول
واحد وتحقيق الكلام فيه ان الحكم المعلل بها ان كان قابلاً للشدة والضعف كالوجوب والتحريم واحرينهما وصلح توارد الاسباب
عليه لافادة تاكده كان معلول احدهما حال الانفراد غير معلول المجموع حال الاجتماع فيكون علية المنفرد للضعيف
مشروطة بعدم الانضمام اذ حال الانضمام يكون المعلول امراً آخر وهو القوي المباين للضعيف ولو لم يكن الحكم قابلاً للشدة
والضعف كالاباحة والصحة والفساد او كان ولكن علم عدم تاكده بطريان مثل العلة كالاحداث المتعاقبة جاز ان يكون
علية الثاني مشروطة بعدم سبق المتقدم فيكون الثاني معرفاً وكاشفاً محضاً ويصح اعتباره في النية فينوي في مسئلة تعاقب
الاحداث رفع الحالة المستكشف عنها بالاحداث المتعاقبة وان لا يكون مشروطة به فيشترط في استدامة التاثير فتكون
العلة بعد تحققه هو السابق كما في صورة التوارد في زمان واحد والاسبقية لا تصلح للترجيح حتى لان العلية اذا كانت
مستدامة كانت بالنسبة الى كل زمن كالعلية الابتدائية **الثالث** القياس بالطريق الاولى هو القياس الذي يكون
علة الحكم فيه في الفرع اقوى واكد منها في الاصل ولا بد في الحجة من العلم بها وبكونها كافية في ثبوت الحكم وبتحققها في الفرع

الانتفاء
في الفرع وقد يطلق على القياس الجلي وهو اعم منه من وجه لان المراد به ما كان الفارق فيه بين الاصل والفرع معلوم
ولا يعتبر العلم بالحكمة المقتضية لعلية العلة بل يكفي مجرد العلم بالعلية كما في المنصوص العلة ولا يكفي مجرد الظن باصل العلية او
بتماميتها او بتحققها في الفرع ما لم يكن احد الظنون المعتبرة وقوله بعد ذكر منصوص العلة وقياس الضرب على التافيف
ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى ما لا ظهور له في الاكتفاء بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية
بدليل معتبر كما توهمه الفاضل المعاصر اذ كلامه مسبوق لبيان الفرق لا لبيان ما يكتفى به في معرفة العلة ثم لا خلاف في
تعدية حكم الاصل هنا الى الفرع في الجملة وان اختلفوا في وجه التعدية وقد حرروا النزاع في اية التافيف فذهب فيها
قوم الى ان تعدية حكم التحريم الى انواع الاذى الزائدة عنه بالقياس وذهب آخرون الى انها لدلالتها عليه بالمفهوم
الموافق وحكي عن المحقق انها منقولة عن موضعها اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بانه لو قطع
النظر عن المعنى المناسب المشترك ومن كونه اكد في الفرع لما حكم بتعدي الحكم اليه وهو معنى القياس واعترض عليه اولا
بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة المفهوم وثانيا بان من لا يقول بحجية
القياس يقول بحجيته ولو كان قياسا لما قال الثاني ويرد على الاخير بان لا خلاف في حجية هذا النوع من القياس وانما
الخلاف في حجية بقية انواعه فليس في الاتفاق على حجيته دلالة على عدم كونه قياسا وفي هذا الرد مع اصل الاعتراض
نظر اما في الرد فلان من يجعل الدلالة باعتبار المفهوم او النقل ينكر حجيته باعتبار كونه قياسا فلا يتم الاجماع على حجية
هذا النوع من القياس واما في الاعتراض فلان كل من انكر حجية القياس لا يقول بحجية هذا النوع منه بل بعضهم كما عرفت وهو
في الحقيقة مفصل بين انواع القياس وليس فيه دلالة على عدم كونه قياسا احتج الثانون بالقطع بافادة اللفظ
للحكم المذكور من غير توقف على استحضار صورة القياس فلا يكون التعدية باعتباره ورد بان هذا النوع من القياس
لا يتوقف على استحضار صورة القياس بل يعرفه كل من يعرف اللغة من غير حاجة الى نظر واجتهاد ولعل حجة المحقق تبادر
حرمة مطلق الاذى منه عند الاطلاق وانه اية الحقيقة وضعفه ظ لان تبادرها ليس عن نفس اللفظ بل عنه بواسطة
المعنى ومثله لا يكون علامة للحقيقة والا لكان كل لفظ حقيقة في لوازم معناه لتبادرها منه معه فلتحير الاحتمال في
القولين الاولين ولكل وجه ولا ثمرة للنزاع تتمة قد ورد في بعض الاخبار ما يدل بظاهره على عدم حجية
القياس بالطريق الاولى فيدل على عدم حجية غيره بالطريق الاولى كصحيحة ابان بن تغلب عن ابي عبد الله ع قال قلت له
ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشر من الابل قلت قطع اثنتين قال عشرون قلت قطع ثلثا
قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه

عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول الذي جاء به شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم
رسول الله ص ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس
والسنة اذا قيست محق الدين ووجه الدلالة ان ثبوت الثلثين عند قطع الثلث يوجب ثبوته عند قطع الاربع
بطريق الاولوية وقد شنع الامام على السائل حيث استدل به بقوله انك اخذتني بالقياس الخ وما روي في الخبر عن مولينا
امير المؤمنين ع لولا اني رايت رسول الله ص يمسح ظاهر قدميه لظننت ان باطنهما اولى بالمسح من ظاهرهما ووجه الدلالة
ان المستفاد من كلامه التعريض والتنبيه على ان الدين ليس بالقياس وان ظن الاولوية كما هو مورد الفرض هذا ايضا فا
لاختصاص
الى الاخبار الدالة على تحريم العمل بالقياس فان قضية اطلاقها او عمومها عدم الفرق فيه بين الاقسام المذكورة اذ لا اختصاص
لها بالمستنبط فيكون التفصيل تحكما والجواب اما عن الاول فبان القياس المتصور هناك قياس ظني لا سيما بعد
ورود الرواية المخالفة كما اعترف به السائل اذ لا قطع بان قطع الثلث علة لثبوت الثلثين مع جواز اشتراطه بعدم انضمامه
الى ما يوجب البلوغ الى ثلث دية الرجل كما ذكره ع غاية ما في الباب ان يظن عدم الاشتراط وهو غير معتبر فان قلت منشأ الظن
الاطلاق ما دل على سببية قطع الثلث للثلثين فيكون ظنا معتبرا قلت انما يعتبر الاطلاق حيث لا يعارضه ورود المقيد
وقد اعترف السائل بوروده فلا يبقى له الا مجرد استبعاد مستند الى قياس ظني كما يشهد به مساق كلامه واما عن الثاني
فبانه انما يدل على عدم حجية القياس بالطريق الاولى عند الظن الاستحساني بالطريق الاولوية كما يستفاد من قوله ع
لظننت ولا كلام فيه واما عن الاخير فمن وجهين الاول ان المعروف في الاخبار المذكورة حملها على القياس المستنبط بدليل
تسميته تارة بالرأي كما وقع في بعض الاخبار فان العمل بالنواتي عمل بالنص او بما لا ريب في حجيته مع ان تسميته اما
المستنبطة به مما ثابت في الاخبار واما الثابت تسميته به في مصطلح القوم وهو لا يجدي والثاني بالمعروف في
الاقيسة التي نقول بحجيتها بارجاعها الى قياس اقتراني يشتمل على صغرى وجدانية وهي ان النبيذ مسكر او الشتم
اشد ايلاما من قول اف وكبرى مستفادة من التصريح بالعلة او الفحوى وهي تحريم كل مسكر او كل ما يكون اشد من قول
اف وبالجملة يستفاد من النص او ما في حكمه كبرى كلية وبعد ضم صغرى وجدانية اليها يتم المقصد ولا حاجة الى اعتبار
المشاركة مع الاصل في علة الحكم واستفادة الحكم من هذه الحيثية وان كانت حاصلة ليلزم العمل بالقياس ولا يذهب
عليك ضعف هذا الوجه فالمعتمد هو الاول ثم اعلم ان القائلين بحجية القياس المستنبط طرقا لاستنباط العلة كالدوران
وهو دوران الحكم مع العلة وجودا وعدما كدوران تحريم الخمر مع الاسكار وكالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة
في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية ما عدا الذي يدعى عليته وكالمناسبة والاخالة وهي تعيين العلة في الاصل

بجرد المناسبة وغير ذلك مما تحرر في كتب الجمهور وحيث ابطلنا حجية اصل هذا القياس فلا حاجة لنا الى التعرض
لهذه التطويلات التي لا طائل تحتها وكذا لا حاجة لنا الى التعرض للاستحسان والمصالح المرسلة بعد ما اطبق اصحابنا
على عدم حجية ذلك ومن اراد الاطلاع عليه فليطلب مظانه من كتب العامة **فصل** في الاجتهاد
والتقليد **مقدمة** الاجتهاد لغة تحمل الجهد والمشقة في تحصيل امر وعرفا بتعاريف اشهرها ما ذكره الحاجبي
وتبعه فيه جماعة من انه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي فالاستفراغ جنس ويخرج بتقييده بالقيود
المذكورة استفراغ غير الفقيه واستفراغه لغير الوسع واستفراغه له في غير تحصيل الظن وفي تحصيل الظن بغير
الحكم الشرعي والاشكال على هذا الحد من وجوه منها ما ذكره العلامة التفتازاني من ان قيد الفقيه مستدرك اذ لا
وجه للاحتراز عن غير الفقيه فانه لا فقه الا بعد الاجتهاد هذا محصل كلامه ومحصله ان التعريف غير منعكس لان الفقه
هو العلم بالاحكام المعهودة عن ادلتها والعلم بها عنها انما يتحقق بعد الاستفراغ والاجتهاد فعنوان المجتهد يصدق
قبل صدق عنوان الفقيه فلا يتناول الحد لجميع مصاديق المحدود ولو قال لا فقه غالبا الا بعد الاجتهاد كان اولى
لان الفقيه قد يصرف وسعه في تحصيل العلم من اول الامر وبتحصيل العلم يحصل الفقه بدون الاجتهاد ثم هذا انما يرد
اذا فسر الفقه بالعلم الفعلي واما اذا فسر بالملكة والتهيؤ كما هو الظاهر وقد اخترناه في تعريفه سابقا فلا حرج في تقدمه على
الاجتهاد فلا يتوجه الاشكال اذ على هذا التقدير يكون مرتبة الفقه متقدمة على مرتبة الاجتهاد فلا يختل عكس الحد بأخذه
فيه وقد اشار اليه التفتازاني بقوله الا ان يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام وزعم الفاضل المعاصر ان اخذ الفقيه في
الحد يوجب الدور وقرره بان معرفة الفقه تتوقف على معرفة الاجتهاد لانه على ما سبق هو العلم بالاحكام المقررة عن
ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا فلا فقه الا مع الاجتهاد اقول وكانه هنا توهم في كلام التفتازاني
وتدبر ههنا على مراده وكيف كان فوجه لزوم الدور ههنا على بيانه غير واضح لان عدم تحقق الفقه بدون الاجتهاد لا
يوجب توقف معرفته عليه اذ لا يلزم من توقف شيء على شيء في الخارج توقفه عليه في التصور نعم يتوجه ذلك اذا فسر
الفقيه بالمجتهد كما ذكره بعضهم لكنه تفسير غير معروف والفاضل المذكور لم يقرر الدور عليه بل على التفسير المعروف ثم ذكر
في دفع الدور وجهين الاول ان المراد بالفقيه من مارس الفقه احترازا عن مثل المنطقي وهذا التفسير قد ذكره الشيخ البهائي
نقلا عن بعض شرح المنهاج قال وليس المراد به المجتهد كما قد يظن ثم اورد المعاصر المذكور عليه اولا بانه مجاز ولا قرينة
عليه وثانيا بان الممارس قد يستفرغ وسعه ويعجز عن الاستنباط مع انه لا يسمى مجتهدا فان قيل لا يصدق في حقه
استفراغ الوسع قلنا فكذا في المنطقي واشباهه فلا فائدة في التقييد ولا يخفى ما فيه بل الوجه منع عدم الصدق فانه في

ان المراد

ان المراد بالاجتهاد فعليته الاستفراغ كما هو ظاهر اللفظ وبالفقه ملكة العلم بالاحكام وانت خبير بانه راجع الى ما ذكره التفتازاني
وهو ينهض بدفع الدور الذي توهمه اذ الفقه الثاني لا يتوقف على الاجتهاد الفعلي لكن قد عرفت ان الدور في نفسه غير متوجه
وان المتجه انما هو اشكال عدم الانعكاس كما بينا ثم قال والتحقيق انه ان اريد تحديد الاجتهاد بالمعنى الاعم وجعل الفقه
ليتم كلك فنقول الفقه هو العلم بالاحكام الناشئ عن الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها ولا التفات في
التعريفين حتى الى ما يتقوم به الامران ولذلك ترى بعضهم بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه ومنه
القوة القدسية من شرائطه الا من مقوماته وان اريد تعريف صحيحهما فالاجتهاد هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي
الفرعي من ادلتها لمن عرف الادلة واحوالها وكان له القوة القدسية التي يتمكن بها عن مطلق رد الفرع الى الاصل والفقه
هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل شيء منهما في تعريف الآخر ولا يلزم
دور انتهى ملخصا والتحقيق ان الفقه والاجتهاد لا يطلقان على وجه الحقيقة عرفا الا على المعنى المعتبر الصحيح واطلاقهما
على غيره مجاز والحدود التي تورد في المقام انما تساق لبيان المعنى الحقيقي دون المجازي ثم الفقه والاجتهاد باعتبار
ما يتوقفان عليه من العلوم والقوة القدسية ليسا من المركبات بل من البسائط المعتبرة معها قيود عدمية فهي شرائط لهما
لا اجزاء ومقومات لماهيتهما وهذا البيان يظهر ان قوله ومنه القوة القدسية لا يستقيم الا بارتكاب تخصيص في
استخدام والوجه في البيان ما ذكرناه اذ الذي يذكرونه من الشرائط نفس القوة لا معرفتها وليس تعرضهم لشرائط
الاجتهاد بعد تعريفه ما يدل على ارادتهم منه المعنى الاعم بل ذلك تفسير واضح على ارادة المعنى الاخص بدليل ان المعنى الاعم
لا يعتبر فيه تلك الشرائط وانما المشروط بها المعنى الاخص ويظهر من بيانه انه انما اعتبر الشرائط في تعريف صحيح الاجتهاد
والفقه قصدا الى ادخالها في المقومات ومن الواضح ان ما ذكره تعريف رسمي لا حد حقيقي فكيف يوجب دخل القيود
المذكورة فيه في المقومات مع ان دخولها فيها غير معقول في نفسه على ما مر كما لا يخفى **الثاني** ما ذكره المعاصر المذكور
ايضا وحاصله ان قيد الظن مستدرك بل مفسد لعكس الحد لان المقصود به الاحتراز عن الضروريات والقطعيات
والاول خارج عن الاستفراغ والثاني لا يحسن اخراجه لان الاجتهاد قد ينتهي الى القطع وفيه ان مصطلح القوم منعقد
على تخصيص الاجتهاد بالظنيات كما صرح به غير واحد منهم فان اراد تجديد اصطلاح فلا مشاحة لكنه لا يخلو من نوع
حزازة لانه عدول عن الطريقة المتداولة المعروفة بلا ثمرة ونكتة مع ان النكتة في تخصيص القوم له بالظنيات ظاهرة
وهي اختصاص جل من مباحثهم به كبحثهم عن حجيته وتشاجرهم على قبوله للتجزي بقول مطلق فان القطعي لا يبحث عن حجيته
ولا كلام في حجيته مطلقا للتجزي في حقه ثم اقول الفقيه اما ان يستفرغ وسعه في تحصيل القطع والظن او احدهما

وعلى التقادير اما ان يحصل القطع او الظن او لا يحصل شيئا منهما فان اريد من خروج القطعيات خروجها بنفسها فا
ليتم كلك لان الاجتهاد من جنس الاستفراغ وهو لا يصدق على شيء منها وان اريد خروج الاستفراغ الموصل اليها
فهو انما يتم على التقدير الاول خاصة لا مطلقا كما ادعى نعم لو اريد باستفراغ الوسع في تحصيل الظن تحصيل الظن بطريق الاستفراغ
خرجت القطعيات مطلقا لكنه خلاف ظاهر الحد الثالث ان طرد الحد غير مستقيم اما اولا فلصدقه على استفراغ الفقيه
وسعه في تحصيل الظن بالحكم الشرعي الاصولي مع ان ذلك لا يسمى اجتهادا في هذا الاصطلاح حقيقة بل يخص الاجتهاد
في مصطلحهم هذا بالمباحث الفرعية فلا بد من زيادة قيد الفرعي ليخرج ذلك واما ما ذكره الفاضل المعاصر من ان المتبادر
من الشرعي الفرعي فلا حاجة الى التقييد فمما لا وجه له فان قلت المسائل الاصولية مطالب فيها بالقطع فلا يستفرغ الوسع
في تحصيل الظن بها بخلاف المباحث الفرعية قلت هذا ممنوع اما الظنون التي قام قاطع على اعتبارها مطلقا كالكتاب
والسنة فيصح التعويل عليها كما في الاصول والفروع كما ان الظنون التي لا قاطع على اعتبارها لا اعتداد بها في شيء منهما
فالتفصيل غير سديد مع ان عدم الاعتداد بالظن لا ينافي استفراغ الوسع في تحصيله وهو كاف في فساد الطرد
الا ان يراد بالاستفراغ المعتد به لكن لا دلالة للحد عليه واما ثانيا فلصدقه على استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل
الظن بفتوى غيره باعمال القوانين اللفظية في استنباط مراده من كلامه او الجمع او الترجيح بالوجوه المقررة عند وقوع
التعارض في نقله اذ يصدق على فتوى المفتي انه حكم شرعي ولو في الجملة ولو سلم ان المراد ما هو حكم شرعي في حق المستفرغ او
مقلديه او ما هو حكم شرعي في الواقع ويكون استفراغه باعتبار كونه حكما شرعيا في حقه صدق على استفراغه الوسع في
معرفة فتوى غيره عند عدم تمكنه من الاجتهاد فيما يحتاج اليه لضيق وقته او فقد كتب يعتبر مراجعتها او لقصور نظره
بناء على جواز التجزي ولا ريب ان الاستفراغ المذكور لا يعد في الاصطلاح اجتهادا ويمكن الجواب عن هذا وعن سابقه
باعتبار قيد الحيثية في الفقيه فان الاستفراغ في المواضع المذكورة ليس من حيث كونه فقيها بل اصوليا او مقلدا
لكن لا يتم هذا على ما تحقق في معنى الفقه مع ما في التعويل على قيد الحيثية من الخفاء فالاولى ان يزاد بعد قيد الفرعي
قولنا عن الادلة التفصيلية فيندفع الاشكالان واما ثالثا فلصدقه على استفراغه الذي لا يترتب عليه تحصيل
الظن بالحكم على الوجه المعتبر ويمكن دفعه بان المراد باستفراغ الوسع في تحصيل الظن تحصيل الظن بطريق الاستفراغ
ولا يخفى بعده وربما امكن الالتزام بان مجرد الاستفراغ اجتهاد وان لم يترتب عليه حصول الظن الرابع ان الظا
من استفراغ الوسع بذل تمامه وهو غير لازم والا لادى الى صرف تمام الوقت في تحصيل مسئلة واحدة والجواب ان المراد
باستفراغ الوسع ما هو المعتبر في عرف المجتهدين لا الاستفراغ العقلي والقدر المعتبر منه معروف وهو ما يحصل به الظن

بعدم الظفر بالمعارض ظنا يعتد به ولا يلزم جهالة الحد ولا ينافي ذلك تفسير العضدي له ببذل تمام الطاقة بحيث يحس
من نفسه العجز عن المزيد عليه اذ المراد باحساس العجز ظنه لئلا يلزم الاشكال المذكور ثم قد يطلق الاجتهاد على الملكة التي
يقتدر بها الفقيه على الاستنباط المذكور اذ كثيرا ما يقال فلان مجتهد ويراد ان له الملكة المذكورة وعرفه البهائي بهذا
الاعتبار بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة فالملكة جنس يشمل سائر الملكات
قال الشارح الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة له [illegible]
ولا يخفى ان اطلاق المعتبر على الملكة ونسبة الاخراج اليه وجعل المخرج المستنبط المخصوص تعسف وخرج بقوله يقتدر الى
الحكم الملكة التي يقتدر بها على استنباط غير الحكم ثم ان قلنا بجواز التجزي في الاجتهاد فالوجه ان يجعل اللام للجنس والا
فللاستغراق والعجب من الشارح المذكور انه جعل اللام للجنس ليدخل المتجزي مع انه صرح اولا باعتبار الملكة في الاجتهاد
وعدم العبرة بالحال مع مناسبة الحال لرتبة المتجزي والفرق بين الملكة والحال ان الملكة قوة راسخة يعسر زوالها والحال
قوة يسهل زوالها وخرج بقيد الشرعي الحكم العقلي وشبهه وبالفرعي الاصلي وبقوله من الاصل الحكم المعروض قال الش
المذكور وبالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان لتعارض الادلة او لعدم
استحضار الدليل او للاحتياج الى التفات انتهى اقول لم يكن ذلك خارجا حتى يحتاج الى القيد المذكور لادخاله
بل التحقيق ان التقييد بقوله فعلا مستدرك لان ذلك ماخوذ في معنى الاستنباط وبقوله او قوة قريبة مفسد للحد لان
الاستنباط بالقوة القريبة معناه القوة القريبة للاستنباط وهي معنى الملكة فيرجع الحد الى ان الاجتهاد ملكة الملكة
وفساده واضح ويمكن توجيهه بجعل قوله او قوة قريبة عطفا على الملكة على ان يكون المعنى ان الاجتهاد اما ملكة الاستنباط
الفعلي اي الحاصل او قوة قريبة من الاستنباط الفعلي وح فيتم قول الشارح وبالقوة القريبة يدخل الى اخر ما ذكره لكن
يرد عليه مع ملائمة الترديد للتعريف ان القوة القريبة من الاستنباط ربما تنافيا وللقوة القريبة من الاجتهاد فلا يتم
طرد التعريف واعلم ان الفرق بين الفقه والاجتهاد من وجوه الاول ان الفقه هو العلم او ملكته والاجتهاد هو استفراغ
الوسع او ملكته واحدهما غير الاخر الثاني ان المقصود في مقام الاجتهاد تحصيل الظن بالحكم الشرعي وفي مقام الفقاهة
تحصيل العلم به والظن انما يستفاد من الادلة التفصيلية والعلم انما يحصل غالبا من الدليل الاجمالي واسناده الى
الادلة التفصيلية كما وقع في حده مبني على نوع توسع الثالث ان النظر غالبا في مقام الاجتهاد الى الواقع
وفي مقام الفقاهة الى الظاهر وقد يتخلف في موارده غير خفي على العارف **فصل** وحيث علمت ان الملحوظ في
مقام الاجتهاد تحصيل الظن بالحكم الشرعي فاعلم ان المراد بالظن المعتبر في معرفة الحكم الشرعي وهو يختلف باختلاف

آراء المجتهدين فمن يرى أن المعتبر منه ظنون خاصة فالاجتهاد في حقه تحصيل تلك الظنون ومن يرى أن المعتبر منه
مطلق الظنون فالاجتهاد في حقه تحصيل مطلق الظن وقد عرفت ما حققناه في بحث خبر الواحد من صحة القول الأول
وأن المعتبر في حقنا ليس إلا ظنونا خاصة وبينا هناك بطلان القول بحجية مطلق الظن ولا بأس في المقام بإيراد بعض
الكلام عليه فنقول قد استدل على بطلان هذا القول بعموم الآيات الناهية عن العمل بالظن والمشتملة على ذم العامل
به كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله جل شأنه إن يتبعون إلا الظن ونحو ذلك وأورد عليه بأن عمومها محل
البحث بالظهور فلا يفيد إلا الظن به فإن ثبت مدلولها من عدم جواز العمل بالظن لزم عدم جواز العمل بها أيضا وما
يلزم من وجوده عدمه فهو محال وأجيب بوجهين الأول أن حجية ظواهر الكتاب إجماعية فيصح إثبات عدم
حجية سائر الظنون بهذا الظن لقيام القاطع على حجيته واعترض عليه بعض المعاصرين بما يرجع محصله إلى وجوه الأول
منع قيام الإجماع على ذلك مط وأن القدر المسلم منه حجية متفاهم المخاطبين لأن الكتاب ورد على لسانهم والفهم
يختلف باختلاف الزمان فإثبات حجية متفاهم المتأخرين عن زمن الخطاب إنما هو باعتبار انسداد باب العلم في
حقهم الموجب لفتح باب الظن وهذا يقتضي حجية ظ الكتاب من حيث كونه ظاهرا أي ظنا مط لا من حيث كونه ظنا
كتابيا ونحن نقول بذلك وأما من جهة أن القرآن من قبيل كتب المصنفين الذين يقصدون بها بقاءها مر الدهور
وليستفيد الناظرون إليها المقاصد على حسب أفهامهم ويعملوا بمقتضى متفاهمهم وهذا مم لا سيما في الأحكام
الوضعية ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقاء القرآن لحصول الإعجاز بملاحظة أسلوبه وأما حديث الثقلين والأخبار
الدالة على عرض الأخبار المتعارضة على الكتاب فلا دلالة لها على التمسك بما يفهم من القرآن مط والعرض عليه لإمكان
إرادة التمسك بما علم إرادته من القرآن والعرض عليه غاية الأمر أن يستظهر منها المعنى الأول فينتقل الكلام إلى
التمسك بهذا الظهور فيثبت المط على التقدير الأول ويبتني حجيتها على التقدير الثاني على ثبوته بأن يكون تلك الأخبار
من قبيل كتب المصنفين وهذه الدعوى بعينه في الأخبار جدا الثاني أنه إن أريد بحجية الظن المستفاد منه
جهة كونه مستفادا منه فهذا باطل قطعا للإجماع على عدم جواز العمل به إلا بعد النظر في المعارض وإن كان بالعلاج وإن
أريد حجيته بعد ذلك فلا ريب في أن الظن الحاصل بعد ذلك ليس ظنا حاصلا من الكتاب بل من ملاحظة مجموع الأدلة
فيخرج من مورد الإجماع الثالث أن عموم هذه الآيات مخصص ببعض الظنون كالبينة والإقرار ونحوه وقد وقع النزاع
النزاع في حجية العام المخصص فكيف يمكن دعوى الإجماع على حجية هذه الآيات لا يقال هذا النزاع راجع إلى النزاع في
أن العام المخصص هل هو ظ في الباقي أو لا فالقائل بالحجية يدعي ظهوره فيه كما أن المنكر لها يمنع ظهوره فيه ولا قائل

بعدم

بعدم الحجية مع تسليم الظهور فإذا ثبت عندنا ظهوره فيه ثبت حجيته فيه للإجماع على حجيته على تقدير ظهوره لأنا نقول
إنما انعقد الإجماع على حجيته فيما هو ظ واقعا لا فيما هو ظ واقعا في اعتقاد مدعيه إذا لم يكن ظاهرا واقعا والمانع هنا يمنع
من ظهور العام المخصص في الباقي واقعا ويرى أن ظهوره في اعتقاد مدعيه خاصة وكيف يبنا مدعي حجية الرابع
أن الإجماع المدعى على حجية ظواهر القرآن إن كان على حجيتها في الجملة فلا يجدي في الاستدلال بظ هذه الآيات وإن
كان على حجيتها بطريق العموم فهذا يستلزم حجية ظ هذه الآيات في شمول المنع للعمل بظاهرها فيعود الإشكال لا يق
عمومها مخصص بالإجماع المتقدم لأنا نقول هذا مردود أما أولا فلأن التخصيص يستلزم أن يكون المخصص مغايرا للمخصص
لأن تفسير كل منهما ما ينافي الآخر فلا يصح فرض كونهما أمرا واحدا وهنا الإجماع المدعى في المقام ولا سبيل إلى دعوى إجماعين
أحدهما على المخصص والآخر على المخصص لأنه يرجع الثاني إلى الأول فلا يتعدد وأما ثانيا فلأن تخصيص ذلك يوجب
تخصيص الإجماع فيلزم أن يكون الإجماع ظنيا إذ لا تخصيص إلا في العام الظني فإن قيل قام الإجماع على حجية كل ما هو ظ
الكتاب فخروج بعضه لولا القاعدة بحجية كل ظ من الكتاب عن هذا العموم قرينة على التجوز في بعض آخر وهو تخصيص العموم
المذكور بغير تلك الظواهر قلنا ليس هذا أولى من العكس لوقوع الكل في مرتبة واحدة فيحتاج إلى دعوى إجماع آخر على
هذا التخصيص فيعود الإشكال المتقدم والجواب أما عن الأول فبأن الإجماع منعقد على حجية ظواهر الألفاظ السالمة
عن المعارض والاعتماد عليها في الكشف بها عن مراد المتكلم من غير فرق في ذلك بين المخاطب وغيره بدليل أن السامع
يشهد على ظ الإقرار والوصية والعقد والإيقاع وغير ذلك وإن لم يكن مخاطبا بها ولهذا ترى أن الرواة
يعتمدون على ما سمعوه من المعصوم مخاطبا به غيرهم كاعتمادهم على ما سمعوه في مخاطبته إياهم فيتم الإجماع على حجية
ظواهر الألفاظ في حق غير المخاطبين ناش عن تلقيه الدين ولو شئت لادعيت الضرورة على ذلك إذ لا تجد أحدا
من الموافق والمخالف يخالف في ذلك بل الظاهر مما تسالم عليه جميع أرباب المذاهب والأديان ولولا ذلك لما
استقام لهم النظام ومخالفة الأخبارية في حجية ظواهر القرآن غير قادحة لأن مثل هذا الخلاف النادر لا يقدح
في تحقق الإجماع مع أن الذين يعتد بمقالتهم من الأخبارية لا يخالفون في صحة القاعدة التي قررناها من حجية
ظواهر الألفاظ عند سلامتها عن المعارض ولذا تراهم يتمسكون بظواهر الأخبار إذا سلمت عن المعارض وإنما يمنعون
من حجية ظواهر القرآن لدلالة بعض الأخبار عليه وهم في الحقيقة إنما يمنعون من حجية تلك الظواهر لعدم سلامتها عن
المعارض فإذا دفعنا دلالتها على ذلك بقيت ظواهر الكتاب مندرجة تحت العنوان الذي اتفق الفريقان على حجيته
فاتضح ما قررنا بطلان الفرق بين الكتاب والسنة وكتب المصنفين وغيرها في حجية ما يستظهر من ألفاظها على المراد

ثم هنالك فرق من جهة اخرى وهي كون الكتب المصنفة خطابا الى الذين لهم اهلية فهم تلك الخطابات وان تأخر
وجودهم عن زمن الخطاب بخلاف السنة فان خطاباتها مختصة بالمشافهين، وفي الكتاب هيهنا وقد تحقيق نعود
فيه في محله واما عن الثاني فبانا لا نقول بحجية ظواهر الكتاب مطلقا بل بعد الفحص عن المعارض من الناسخ والمخصص ونحو
ذلك مع عدم العثور عليه بطريق معتبر ولا يلزم من ذلك خروج الظن عن مورد الاجماع لان الظن انما يستند
الى المقتضي لولا اليه والى عدم المانع والا لم يتحقق ظن لفظي اصلا لاستناده دائما اليه والى عدم قرينة توجب
الخلاف وهو واضح الفساد فالظن المستفاد من الكتاب انما يستند اليه بشرط عدم المعارض لا اليه والى عدم
المعارض واعلم ان قضية ما قررناه حجية ما علم كونه ظاهرا حين ورود الخطاب على تقدير انتفاء القراين الخارجية فلا
يثبت بما يظن كونه ظاهرا حين الخطاب بمعونة اصالة عدم النقل ونقل اللغويين بضميمة عدم القول بالفصل واما
عن الثالث فبان النزاع في حجية العام المخصص راجع الى النزاع في الظهور كما اشار اليه والاجماع وان انعقد
على حجية ما هو ظاهر واقعا لكن لا سبيل الى تعيين الامور الواقعية الا بالعلم او بما علم قيامه مقامه فاذا علمنا ان
العام المخصوص ظاهر في الباقي علمنا باندراجه في محل الاجماع الا ترى انا لو علمنا بنجاسة الكفار بالاجماع ثم علمنا
بدليل ان المجسمة كفار علمنا بدخولهم في مورد الاجماع فان فرض وقوع النزاع في كفرهم وكذا لو ظننا ذلك ظنا
تاما قاطع عندنا على حجيته فانا نعلم حينئذ بالدخول ظاهرا في مورد الاجماع نعم لو ظننا ذلك ظنا غير معتبر لم نعلم
بشيء من الامرين لكن ليس المقام من هذا القبيل وهذا واضح جدا واما عن الرابع فبان الاجماع انما انعقد على
حجية كل ظن لا يعارضه ما هو اقوى منه وان كان الاقوى ذلك الاجماع وبعبارة اخرى قام الاجماع على حجية كل ظن
لا ينافي ذلك الاجماع ولا عبرة من ساير الادلة التي هي اقوى من ذلك الظن لامتناع قيامه على حجية ظن ينافي المراد
يخالفه ما هو اقوى منه فظهر من ذلك سقوط ما زعمه من ان ذلك يوجب تخصيص الاجماع واما اشكال لزوم اتحاد المخصص
والمخصص فواضح الاندفاع اذ يكفي فيه المغايرة الاعتبارية مع انه لا تخصيص في المقام اصلا اذ الحكم الثابت بالاجماع
في نفسه خاص بمورد معين كما عرفت ثم انه تنبه لورود الاشكال المذكور على مذهبه من حجية مطلق الظن لانسداد
باب العلم وبقاء التكليف فان تخصيص هذه الآيات بغير الظن الحاصل بعد انسداد باب العلم ليس باولى من تخصيص
الدليل العقلي بعموم هذه الآيات فيقتضي عدمه بان عموم الآيات عموم ظني فيجب تخصيصها بعموم القاعدة فانه عموم قطعي
واجاب عن لزوم تخصيصها بالقياس والاستحسان بوجوه مر نقلها مع بيان فسادها في مبحث خبر الواحد وهو كما
ترى اذ تخصيص الدليل الظني هنا يستلزم تخصيص الدليل القطعي بغير ذلك الظن قطعا فيبقى الاشكال بامتناع

تخصيص

تخصيص القواعد العقلية محال فلا تخلص له الا بالوجوه التي ذكرها في امر القياس والاستحسان مع انه يرد هذا الاشكال
عليه بنفي على ان يكون قضية القاعدة العقلية فتح باب المظنون الثابتة كما التزم به في بعض تلك الوجوه وهو لبعض فاسد
كما اشرنا اليه عند نقله ثم اورد في تقريب عدم الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث كونها ظواهر الكتاب بان هذا
الاجماع ان كان مستفادا من عمل الصحابة والتابعين واصحاب الائمة حيث كانوا يستدلون بظواهر الكتاب ففيه
انه لم يعلم انهم كانوا يستدلون بها من جهة كونها ظواهر الكتاب لجواز حصول القطع لهم بها بسبب القراين والامارات
واحتجاجهم بها باعتبار حصول القطع بها وان كان مستفادا من كلمات اصحابنا المصرحين بحجية الاجماع والكتاب
واحتجاجهم بظواهره ففيه انه لم يثبت انهم يقولون بحجية ظواهره من حيث انها ظواهره لجواز ان يكون تعويلهم عليها
من حيث انها مفيدة للظن المطلق ولا يخفى ما فيه من التكلف والاعتساف والخروج عن جادة الانصاف اذ ما ذكره
في حق الاوائل من جمودهم في التمسك في الكتاب على ما كان مفيدا للقطع امر مقطوع بفساده كما يظهر بالتتبع فما حكي
عنهم من مواضع الاحتجاج لانها لكثرتها مما يحيل العادة وقوفهم فيها في محل الخلاف على القراين المقتضية لاستفادة
القطع مع انا نراهم يقتصرون في مقام الاحتجاج على دلالة الاية ولا ينبهون الخصم على وجود القراين ودعوى ان
القراين كانت معلومة عند الخصم في جميع موارد الاحتجاج مكابرة جلية ولم نقف فيهم على من يدعي حصرها بان الادلة
ظاهرة وهي ليست بحجة ودعوى القراين غير واضحة واما ما ذكره في حق الاواخر فاوضح فسادا فان حجية الكتاب عندهم
من جهة الاجماع بل الضرورة والاخبار المتواترة ولهذا تراهم اذا نبهوا على دليل الحجية ذكروا ذلك ولو كان الامر كما زعمه
لاحتجوا عليه بان الكتاب يفيد الظن فكل ما يفيد الظن فهو حجة الثاني ان المستفاد من هذه الآيات انما هو حرمة
العمل بالظن الذي لا قاطع على حجيته والظن الحاصل من الكتاب قد قام الاجماع على حجيته فهو خارج عن مورد الآيات
ولا حاجة الى ارتكاب التخصيص في عمومها واعترض عليه المعاصر المذكور بان الاجماع على تقدير تسليمه انما قام على
وجوب العمل بما هو المظنون من الكتاب وهو لا يصير الظن علما والصيغة المجردة في قوله جل شانه ما ليس لك به علم
راجع الى الموصول نفسه وارجاعه الى وجوب العمل بما هو المظنون من الكتاب وهو لا مخبر به بان يكون المعنى ما ليس لك
به علم ولا بوجوب العمل به يوجب الخروج عن الظاهر من غير قرينة وحمل الآيات على انها ناهية عن العمل بالظن على الظن الذي لا
قاطع على حجيته تخصيص صريح فكيف يقال لا حاجة اليه وفيه ما لا يخفى فان الاحكام التي يظن ثبوتها بظنون قام قاطع
على حجيتها احكام فعلية قطعا وان كان كونها احكاما اولية اي ثابتة لا بسبب عجز المكلف عن اصابة الواقع ظنيا
كالمقتضي لتلك الاحكام لا يقتضيها من جهة ظنه بانها احكام اولية بل من جهة علمه بانها احكام فعلية سواء كانت

واقعية اولية ولا توقف علمه بالاعتبار الثاني على علمه بالاعتبار الاول لا يصيره مقتضيا للظن بل مدار العمل
على العلم خاصة والظن انما يشخص موضوعه ويحقق مورده فظهر ان الظن بالحكم لا يصير علما به ولا يكون لكن المظنون
باعتبار يصير معلوما باعتبار آخر فالضمير المجرور في الاية يرجع الى الموصول باعتبار نفس معناه ولا حاجة الى ارتكاب
تجوز وتخصيص وكذا الكلام في ايات الذم مع ان الاشكال فيها اهون لانها انما تضمنت الذم على اتباع محض
الظن كما هو قضية الحصر والاتباع هنا على تقدير الاغماض عما قلناه للمجموع المركب من العلم والظن والى ما حققنا
هنا يرجع ما ذكرناه في توجيه تعريف الفقه بانه العلم بالاحكام من ان المراد بالعلم معناه الحقيقي وبالاحكام
الاحكام الظاهرية فان محصله ان الفقه هو العلم بالاحكام الفعلية وان كان ادلتها الدالة على كونها اولية
ظنية والى هذا البيان يرجع ما قيل من ان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم فان المراد ان ظنية الطريق الموصل الى
الاحكام من حيث كونها اولية لا ينافي العلم بتلك الاحكام من حيث كونها احكاما فعلية واما ما زعمه المعاصر
المذكور في الحد من ان المراد العلم بظن الاحكام ففيه ما فيه لان العلم بالظن كالعلم بالعلم ليس من الفقه في
شيء وانما الفقه هو العلم بالاحكام الفعلية التي تعرف غالبا بالظن بانها احكام اولية واطلاق الحكم على
هذا الحكم الفعلي حقيقة قطعا وان كان ظاهريا كما نبه اطلاقه على الحكم الواقعي مع انتفاء فعليته ودعوى
ان الحكم الظاهري هو مجرد وجوب العمل بمقتضى الدليل توهم واضح لان وجوب العمل بالدليل متفرع على ثبوت مقتضاه
في نفسه ولو مجردا عن اعتبار الاولية او مستلزم بثبوت مقتضاه كذلك فكيف يكون نفسه مع ان الحكم الظاهري
ينقسم في نفسه الى الاقسام الخمسة التكليفية والوضعية فلو كان مجرد هذا الوجوب لانحصر في قسم واحد فاتضح
ما قررنا ان الوجوه التي اوردها على الجواب غير واردة عليه بل التحقيق في المقام ان يقال ان هذه الايات انما
تدل على حرمة العمل بالظن الذي لا قاطع على حجيته فان العمل بالظن الذي قام قاطع على حجيته اما ان يكون من باب
العمل بالقطع دون الظن كما مر او تخصيص عموم الاية به لجواز تخصيص الكتاب بالقاطع اجماعا وح فينبغي الكلام في
اثبات حجية الظن بالاحكام فاذا قام قاطع عقلي او نقلي على حجيته مطلقة او بعض انواعه مطلقا او في امثال زماننا
وجب العمل به والايات المذكورة لا تدفعه والذي يليق بمن يرى نفسه في عداد العلماء ان يدع الاحتجاج بالايات
على حرمة العمل بالظن مع قيام الدليل القاطع على حجية مطلق الظن في زماننا او ظنون مخصوصة ويقصر البحث على بيان
الدليل ثم اعلم ان الظن الفعلي يساوق المظنون الفعلي كما ان الظن الشأني يساوق المظنون الشأني والظن بالمعنى
الاعم يساوق المظنون بالمعنى الاعم ولا ريب ان الشارع قد اعتبر جملة من انواع الظن طرقا الى معرفة موضوعات

الاحكام

كالبينة الشهادة باقسامها بالنسبة الى مواردها المفصلة وقول المنكر مع يمينه وقول المدعي مع يمينه المردودة
او نكول المنكر على الخلاف وكحلفه بالبناء على وقوع ما شك فيه بعد تجاوز المحل وعلى ظاهر اقرار الكامل ووصاياه وعقوده
وايقاعاته واعماله وباسلام من يوجد في دار الاسلام وكون ما يوجد في ايدي المسلمين من اللحوم والجلود مذكى وبطهارة
غسالة الحمام وطين الطريق بعد ثلثة ايام على القول بهما للنص وبقول المرأة في استحقاقها تمام المهر بعد ان خلى بها زوجها
فادعت وقوع المجامعة وانكره الزوج على قول جماعة وبقول من يدعي من الزوجين مهر المثل اذا تنازعا في مقداره على
ما احتمله في تمهيده وبقول البائع في تمام المبيع المقبوض اذا ادعى المشتري نقصانه مع حضوره لوقت الاعتبار الى غير ذلك
من النظاير فالشارع قد اعتبر بالظاهر ما من شأنه افادة الظن وان لم يفده عند الكل او البعض في هذه الموارد ولو
مع التمكن من تحصيل العلم ثم لما كان مقتضى الظاهر غالبا مخالفا للاصل وقد ثبت اعتباره في جملة من الموارد وتقديمه على
الاصل صح ان يقال اذا تعارض الاصل والظاهر قدم الاصل الا في مواضع قام الدليل فيها على تقديم الظاهر فان المراد بالتعارض
ان يقتضي كل منهما ما يخالف مقتضى الاخر وهذا لا يقتضي ان يكون الظاهر حجة في نفسه ما لم يعارضه معارض كما زعمه المعاصر
المذكور فاستشهد بكلام الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث قال في خاتمة باب التعارض والترجيح الاصل والظاهر
قد يتعارضان الى اخر ما ذكره على حجية الظاهر في نفسه نظرا الى ان الاصل من الادلة الشرعية ولا يعقل معارضة الظاهر له الا
مع كونه دليلا وذلك لما عرفت من ان المراد بالتعارض مجرد تنافيهما في المقتضى وهذا لا يقتضي حجية الظاهر في نفسه ولو سلم
ظهور اعتبار التعارض في ذلك فلا بد من الخروج عن هذا الظاهر لوجود القرائن الدالة عليه اذ قد صرح في الكتاب المذكور
بان الغالب تقديم الاصل على الظاهر حيث لا دليل على حجية الظاهر وقال في الروضة في دفع الاحتمال الذي حكيناه عن شرحه في
مسئلة المهر ان الاصل مقدم على الظاهر الا نادرا وربما يستفاد من هذا الكلام ونظايره ان الظاهر ليس بمعتبر في نفسه وان حجيته
في بعض الموارد لدلالة الدليل اذ لو كان الظاهر دليلا في نفسه لوجب الخروج به عن مقتضى الاصل ولم يعقل تقديم الاصل
عليه الا في صور نادرة اذ الاصل على ما صرح به وبما عرفته دليل حجيته انما يكون دليلا حيث لا دليل على الخلاف مع
ان الدليل على حجية الاصل ثابت معلوم كما حققناه في محله واما الدليل على حجية الظاهر في نفسه فمما لم نقف عليه ولا اشار
اليه احد نعم ان تقديم الظاهر على الاصل في الموارد التي ثبت تقديمه عليه ما يرشد الى ان المناط هو الظهور فيتعدى
اعتباره الى ساير الموارد وفساده واضح لان المستفاد من الادلة الدالة على تقديم الظاهر في بعض الموارد حجية ظواهر خاصة
في موارد خاصة بدليل ما اعتبر فيها من الشرائط الزائدة على اعتبار الظهور الا ترى من اقسام الظاهر الشهادة وهي لا تقبل
على النفي ولا ممن لم يثبت عدالته ولا من النساء في غير ما استثني ولا ما دون العدد المعتبر وهو يختلف باختلاف الموارد

ولا من الصبيان ولا من اهل الكتاب في غيرها استثني الى غير ذلك ولو حصل الظن بها وتقبل الشهادة المعتبرة وان
لم يحصل الظن بها وكذلك الحكم بمقتضى اليد واليمين في مواردها فظهر ان الشرع قد يعتبر هذه الامارات بشرائطها التي
قد اعتبرها بالنسبة الى موارد خاصة والزمنا بالعمل بها فيها على وجه التعبد فاذا لم يكن العبرة بالظن في موارد ثبوتها
على ما يستفاد من ادلتها فكيف يستفاد منها اعتبار الظن في سائر الموارد ثم تمشيته حجية الظن في الموضوعات الى
حجيته في الاحكام تعويلا على المناط المذكور وغلط في غلط ودعوى ان من الموضوع ما هو سبب والسبب من جملة الاحكام
الوضعية وهم واضح لوضوح الفرق بين السببية والسبب كالوجوب والواجب والذي يعد من باب الحكم هو الاول
دون الثاني فان الثاني موضوع للاول وليس من باب الحكم فان قلت اذا لم يكن الظاهر حجة في نفسه فاي فائدة لعقد
باب تعارض الاصل والظاهر اذ العبرة على ما قررت بوجود الدليل لا بنفس الظهور ولا ريب ان الدليل يقدم على الاصل
قلت فائدة عقد هذا الباب التنبيه على المواضع التي ورد فيها الدليل على العمل بالظاهر وبيان ان الظهور بمجرده لا يصلح
دليلا على الاثبات كما يستفاد ذلك من سياق عبارة الشهيد الثاني في تمهيد القواعد مع ان العاقد لهذا الباب نادر
من العلماء فلا يعتد بمقالته على تقدير عدم مساعدة كلامه على هذا التنزيل وقد تراهم يبحثون عن الظاهر في بيان معنى المدعي
فيقولون هل المدعي من يدعي خلاف الاصل او من يدعي خلاف الظاهر والتحقيق ان المدعي من يدعي خلاف الاصل الا
فيما قام الدليل على خلافه ومن يعتبر الظاهر هنا لا يريد به مطلق الظاهر بل ما يكون ظهوره ناشيا من ملاحظة الغالب والعادة
ويدعي ان هذا المعنى هو المفهوم من المدعي فيلزمه بالبينة عملا بعموم الرواية وليس في هذه المقالة ما يوجب حجية مطلق
الظن في مطلق الموضوعات فضلا عن الاحكام ثم بعد ثبوت حجية جملة من الظنون فلا حاجة الى التصرف في اليقين
في قوله م لا تنقض اليقين الا بيقين بحمل اليقين على ما يعم اليقين والظن المعلوم اعتباره كما زعمه الفاضل المذكور
واذ الظن المعلوم اعتباره يرجع الى اليقين بناقضية الناقض فيكون النقض فيه باليقين لا بالظن وان وقع في طريقه
وقد مر تحقيقه انفا ثم استشهد على حجية مطلق الظن باحتجاج الشهيد ره على العمل بظن تقدم بعض الفوائت بانه راجح
فلا يعمل بالمرجوح وعلى حجية الشهرة بقوة الظن في جانب الشهرة وباحتجاج ره على حجية الاستصحاب بانه لو لم يجب العمل
بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي الفساد فان قضية التعليل المذكور في هذه الموارد حجية مطلق الظن
وباحتجاج ره بالشهرة في بعض مسائل الدفن وتردده في الحاق غير صوم شهر رمضان من الصوم الواجب به في بطلانه بتعمد
الجنابة من جهة الاصل والحاق كلمات الاصحاب فلولا ان الظهور المستند الى كلمات الاصحاب حجة عنده لما كان للتردد
وجه اذ التردد انما يكون عند تعارض الادلة وانتفاء المرجح اقول اما احتجاج الشهيد على العمل بالظن في المقام

الاول بجامع فيمكن ان يكون ناظرا الى توقف تحصيل اليقين بمراعاة الترتيب بينها بالتكرير اذ مع الظن بالتقدم
يحتمل وجوب العمل بمقتضاه فيبقى العمل بمقتضاه فيجب لتحصيل العلم بالبراءة خصوصا على القول بعدم جريان اصل العدم
في مهية العبادات واما احتجاجه بقوة الظن على حجية الشهرة فهو لا يقتضي القول بحجية مطلق الظن كما زعم بل خصوص الظن القوي
بدليل استناده الى قوة الظن لا الى مجرد الظن ومع ذلك فيمكن ان يكون اعتماده في حجية الشهرة على عموم قوله م خذ بما اشتهر
بين اصحابك بناء على شموله للفتوى ويكون التعليل بقوة الظن للتقريب والتاييد وكثيرا ما يوجد في كلامهم الاحتجاج
بالمؤيدات والمقربات مع ترك ذكر الدليل تعويلا في ذلك على الوضوح ونحوه ويمكن ان يريد بقوة الظن كون الظن الناشي
عن الشهرة ظنا متاخما للعلم بحيث يطمئن به النفس فيكون من اقسام العلم العرفي المعتبر في جميع الموارد كما ادعاه بعضهم
في اخبار الثقة ويكون الفرق بينه وبين الاجماع باعتبار ان الحاصل في الاجماع العلم وفي الشهرة الظن القريب اليه
واما احتجاجه ره في مسئلة الاستصحاب بالظن فقد تقدم الكلام فيه ويمكن تنزيله على التقريب والرد على العامة ومع الاغماض
عن ذلك فنسبة الغفلة الى ره في هذا الاحتجاج اقرب من الاحتجاج بكلامه ره وقد يوجد في كلام مثله ره والشهيد الاحتجاج
في بعض المسائل بظاهره قياس مستنبط محض حتى شنع عليهم صاحب الفوائد المدنية بذلك ولكن العارف بمذاقهم يعلم
انهم قصدوا بذلك التقريب او الرد على العامة بما هو حجة على مذهبهم او انهم يدعون في ذلك تنقيح المناط وان خفي علينا لا
انهم يريدون قياسا مستنبطا ومع ذلك يعملون به وعلى هذا فينزل كلامهم في المقام وبالجملة فمعرفة مقاصد العلماء تستدعي
نظرا امرا ولا يتيسر الوقوف على ما لهم من مطالب الا العارف الفطن المتدرب وليس شان كل احد من الانام الاقدام في
ساحة هذا المقام واما احتجاجه ره بالشهرة في مسئلة الدفن فالكلام فيه كالكلام في مقالة الشهيد في الشهرة واما تردده
لاجل كلام الاصحاب فلعله من جهة ظهور كونه اجماعا وتردده في حجية مثل هذا الاجماع ولو كان هذا الظهور عنده معلوم
الحجية لما كان للتردد بينه وبين الاصل وجه اصلا لما عرفت من ان الاصل لا يعارض الدليل **فصل** ينقسم المجتهد
الى مطلق ومتجز فالمجتهد المطلق من كان له ملكة تحصيل الظن بجملة يعتد بها من الاحكام عن ادلتها التفصيلية على وجه يعتبر
عرفا ولا يقدح قصور نظره من تحصيل الظن بالبعض كان قصور عارف كما هو المتصور عادة في حق من له الملكة المذكورة
وانما لم نعتبر ملكة تحصيل الظن بالكل بما عدا قطعياته لتعذره عادة فان الادلة قد تتعارض ولتردد كثير من المجتهدين
في جملة من الاحكام كالمحقق ره والشهيدين واضرابهم مع انا لم نتيقن بذلك في اجتهادهم فان ترددهم انما يكون هو
في مقام الاجتهاد والا فلا تردد في مقام الحكم والمتجزي من ظن بعض الاحكام من ادلتها من غير ملكة يعتد بها او كان له ملكة
تحصيل الظن بجملة لا يعتد بها والمعروف بينهم ان المجتهد المطلق في بعض الاحكام وليس له ملكة تحصيل الظن في البعض لبعض

من له ملكة تحصيل الظن في جميع الاحكام والمتجزي من له ملكة البعض خاصة ويشكل عليهم بامر فان المجتهد المطلق له ملكة
تحصيل القطع في بعض الاحكام وليس له ملكة تحصيل الظن في البعض لبقيه نعم لو فسر الاجتهاد بملكة معرفة الاحكام النظرية
عن ادلتها التفصيلية صح تقسيمه باعتبار معرفة الكل والبعض خاصة الى مطلق ومتجز لكنه خلاف المعروف كما عرفت و
يظهر من العضدي في دفع بعض حجج القول بالتجزي ان المعتبر في الاجتهاد المطلق انما هو العلم بجميع الماخذ وان لم يعلم بالبعض
لتعارض الادلة وهو غير سديد والتحقيق ما ذكرناه لان العلم بجميع الماخذ قد يتيسر للمتجزي وللبقية لا يساعد على ذلك الحد
المذكور للاجتهاد اما المجتهد المطلق فلا ريب في ان ظنونه التي ادى نظره الى حجيتها حجة في حقه وفي حق مقلديه مع تحقق الشرائط
وهو اجماعي بل ضروري ويدل عليه مضافا الى ذلك العقل والنقل اما الاول فلان انسداد باب العلم المعلوم بالوجدان
وبقاء التكليف بالاحكام المعلوم بالضرورة من الدين يوجبان عقلا جواز تعويل العالم بالاحكام ولو بطريق ظني على ظنه
بالبيان الذي سلف وتعويل غيره ممن يقصر عن درجة الاجتهاد عليه دفعا للتكليف بما لا يطاق واما النقل فكقوله جل
شانه فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وتفسيره في جملة من الاخبار بالائمة عليهم السلام لا ينافي عمومه لجواز ان يكون ذلك
من باب بيان الفرد الاكمل والاظهر دون التخصيص وقوله جل اسمه ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية
فان ترك الكتمان يتحقق بابراز الحكم بطريق الفتوى والرواية ووجوبه يدل على وجوب القبول والا لكان هدرا وعبثا
وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الى قوله ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فان الانذار كما يكون بطريق
الرواية كذلك يكون بطريق الفتوى واطلاقه يدل على مقبوليته بالوجهين ولا ينتج عدم حجية الاول في حق العامي والثاني
في حق المجتهد لخروجه بالاجماع وغيره فيبقى الاطلاق سليما في الباقي وقد تقدم الكلام في هذه الايات وكالاخبار الدالة
على ذلك منها قول ابي جعفر عليه السلام لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك و
عن الصادق عليه السلام من علم خيرا فله اجر مثل من عمل به قلت فان علمه غيره يجري ذلك قال ان علم الناس كلهم جرى له قلت فان مات قال
وان مات فانه بعمومه يتناول الفتوى والرواية وعن الرضا عليه السلام يقال للفقيه يعني يوم القيمة يا ايها الكافل لايتام آل محمد الهادي
ضعفاء محبيهم ومواليهم قف حتى تشفع لكل من اخذ منك او تعلم منك فيقف فيدخل الجنة معه فئام وفئام وفئام
حتى قال عشرا وهم الذين اخذوا عنه علومهم واخذوا عمن اخذ عنه الى يوم القيمة فانه كما ترى يعم الاخذ بطريق الفتوى
والرواية لكن يشكل بان تعميمها الى الفتوى يستلزم جواز تقليد الاموات كما يدل عليه قوله عليه السلام عمن اخذ عنه الى يوم القيمة
وهذا غير مرضي عند الاكثر ويمكن دفعه بان المراد من اخذهم عمن اخذ ما يعم الفتوى والرواية وتعليم كيفية الاستنباط فيختص
الاخذ بالفتوى بحال الحيوة جمعا بينه وبين الوجوه الاتية في محلها وفي مقبولة عمر بن حنظلة انظروا الى من كان منكم قد

روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل
منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا كالراد على الله وهو على حد الشرك بالله بناء على تعميم الحكم الى ما يتناول الفتوى ولا
ينافي ذلك وروده في مقام المنازعة لان المتداعيين قد يتفقان في الموضوع ويختلفان في الحكم من غير بصيرة فيتنازعان
بالفتوى من غير حكومة وقريب منها رواية ابي خديجة قال بعثني ابو عبد الله عليه السلام الى اصحابنا فقال قل لهم اياكم اذا وقعت بينكم
خصومة او تدارى بينكم في شيء من الاخذ والعطاء ان تحاكموا الى احد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلا ممن قد عرف
حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته قاضيا الحديث الى غير ذلك وانكر بعض من لا تحقيق له من الفرقة الموسومة بالاخبارية
حجية امر الاجتهاد بالكلية لزعمهم ان الاخبار قطعية المتن والدلالة فلا سبيل الى الاخذ بالظنون الاجتهادية مكابرة
بينة ومباهتة وهل هو الا قول زور وكلام صدر من غير شعور ولقد اغنى فساده العيان عن اقامة الحجة عليه والبرهان
وتشبثهم في ذلك بما ورد في الكتاب العزيز من الذم على اتباع الظن وما ورد في الاخبار من النهي عن القول بالراي مدفوع
بان الذم على اتباع الظن في اصول الدين او الظن الذي لا دليل على جواز اتباعه فان اتباع الظن الذي قام دليل قاطع
على وجوب اتباعه اتباع لذلك الدليل القاطع عند التحقيق دون الظن وقد سبق الكلام في ذلك والراي عبارة
من القول بالهوى والتشهي او القياس والاستحسان فان الاخذ بالكتاب والسنة او ما يرجع اليها لا يسمى قولا بالراي
ومثل ذلك منع البعض من جواز التقليد وسياتي الكلام فيه **فصل** واما القسم الثاني فهو المتجزي في الاجتهاد
فقد وقع البحث فيه في مواضع الاول في امكانه اطبق المحققون على القطع على امكان بلوغ الناظر في الاحكام الشرعية درجة
من العلم بحيث يتمكن من معرفة بعض الاحكام وقليل منها عن ادلتها المقررة مع قصور نظره عن معرفة البواقي وهذا هو الحق
بدليل وقوعه المعلوم بالوجدان والمشاهدة والاعتبار فان مسائل الفقه ليست على حد سواء بل متفاوتة وضوحا
وغموضا ولا يلزم من الاقتدار على تحصيل الواضح منها الاقتدار على تحصيل الغامض
وكذلك اطبقوا على ان صاحب الملكة يتمكن من الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض فان الاجتهاد في الاحكام تدريجي الحصول
فلا يتوقف الاجتهاد في مسئلة على الاجتهاد في بقية المسائل وخالف بعضهم في المقام الاول فزعم ان من لا احاطة له بالجميع يجوز
تجويزا مساويا في كل مسئلة يقف على مداركها ودلائلها الظنية ان يكون في جملة ما لا يحيط به من الدلائل ما يعارض تلك
الدلائل التي وقف عليها او يساويها او يترجح عليها فلا يحصل له ظن منها وهذا مع كونه قريبا من المكابرة مردود
اما اولا فبالنقض بالمجتهد المطلق اذ المعتبر فيه انما هو الملكة لا الاحاطة الفعلية فيتاتى في حقه الاحتمال الاتي في حق المتجزي
لتساويهما في منشأه فان وجود الملكة لا يوجب الاطلاع على المعارض ولعل المانع يطرد المنع الى المقام الثاني كما ينبئ عنه

من له ملكة تحصيل الظن في جميع الاحكام والمتجزي من له ملكة البعض خاصة ويشكل عليهم بامر فان المجتهد المطلق له ملكة
تحصيل القطع في بعض الاحكام وليس له ملكة تحصيل الظن في البعض لبينة نعم لو فسر الاجتهاد بملكة معرفة الاحكام النظرية
عن ادلتها التفصيلية صح تقسيمه باعتبار معرفة الكل والبعض خاصة الى مطلق ومتجز لكنه خلاف المعروف كما عرفت و
يظهر من العضدي في دفع بعض حجج القول بالتجزي ان المعتبر في الاجتهاد المطلق انما هو العلم بجميع المآخذ وان لم يعلم بالبعض
لتعارض الادلة وهو غير بعيد التحقيق ان ما ذكرناه لان العلم بجميع المآخذ قد يتيسر للمتجزي ولهذا لا يساعد عليه ذلك الحد
المذكور للاجتهاد اما المجتهد المطلق فلا ريب في ان ظنونه التي ادى نظره اليها حجة في حقه وفي حق مقلديه مع تحقق الشرائط
وهو اجماعي بل ضروري ويدل عليه مضافا الى ذلك العقل والنقل اما الاول فلان انسداد باب العلم المعلوم بالوجدان
وبقاء التكليف بالاحكام المعلوم بالضرورة من الدين يوجبان عقلا جواز تعويل العالم بالاحكام ولو بطريق ظني على ظنه
بالبيان الذي سلف وتعويل غيره ممن يقصر عن درجة الاجتهاد عليه دفعا للتكليف بما لا يطاق واما النقل فكقوله جل
شانه فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وتفسيره في جملة من الاخبار بالائمة لا ينافي عمومه لجواز ان يكون ذلك
من باب بيان الفرد الاكمل والاظهر دون التخصيص وقوله جل اسمه ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية
فان ترك الكتمان يتحقق بابراز الحكم بطريق الفتوى والرواية ووجوبه يدل على وجوب القبول والا لكان هدرا وعبثا
وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الى قوله ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فان الانذار كما يكون بطريق
الرواية كذلك يكون بطريق الفتوى واطلاقه يدل على مقبوليته بالوجهين ولا ينتج عدم حجية الاول في حق العامي والثاني
في حق المجتهد لخروجه بالاجماع وغيره فيبقى الاطلاق سليما في الباقي وقد تقدم الكلام في هذه الايات وكالاخبار الدالة
على ذلك منها قول ابي جعفر عليه السلام لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك و
عن الصادق عليه السلام من علم خيرا فله اجر مثل من عمل به قلت فان علمه غيره يجري ذلك قال ان علم الناس كلهم جرى له قلت فان مات قال
وان مات فانه بعمومه يتناول الفتوى والرواية وعن الرضا عليه السلام يقال للفقيه يعني يوم القيمة يا ايها الكافل لايتام آل محمد الهادي
ضعفاء محبيهم ومواليهم قف حتى تشفع لكل من اخذ منك وتعلم منك فيقف فيدخل الجنة معه فئام وفئام وفئام
حتى قال عشرا وهم الذين اخذوا عنه علومهم واخذوا عمن اخذ عنه الى يوم القيمة فانه كما يقرب الاخذ بطريق الفتوى
والرواية لكن يشكل بان تعميمها الى الفتوى يستلزم جواز تقليد الاموات كما يدل عليه قوله عليه السلام عمن اخذ عنه الى يوم القيمة
وهذا غير مرضي عند الاكثر ويمكن دفعه بان المراد من اخذهم عمن اخذ ما يعم الفتوى والرواية وتعليم كيفية الاستنباط فيختص
الاخذ بالفتوى بحال الحيوة جمعا بينه وبين الوجوه الآتية في محلها وفي مقبولة عمر بن حنظلة انظروا الى من كان منكم قد

روى

روى حد … انا حكم بحكمنا فلم يقبل
منه فانما … يتناول الفتوى ولا
ينافي ذ … كم من غير بصيرة
بالفتوى … اياكم اذا وقعت بينكم
حضوة … رجلا ممن قد عرف
حلالنا … الموسومة بالاجتهاد
حقيرا … الاجتهادية مكابرة
بلينه وم … انما الحجة عليه والرهان
وتشبه … القول بالراي مدفوع
بان الد … الذي قام دليل قاطع
على وجو … ذلك والراي عبارة
من القو … الا تسمى قولا بالراي
وشك و … المتجزي في الاجتهاد
فقد دو … الاحكام الشرعية درجة
من العا … النوافي وهذا هو الحق
بدليل … لسعادته وضوحا
وعموض … وعلى تحصيل الغامض

والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين
الف سنة فاصبر صبرا جميلا انهم يرونه
بعيدا ونريه قريبا يوم تكون السماء
كالمهل وتكون الجبال كالعهن ولا
يسئل حميم حميما يبصرونهم يود المجرم
لو يفتدي من عذاب يومئذ ببنيه وصاحبته
واخيه وفصيلته التي تؤويه ومن
في الارض جميعا ثم ينجيه كلا انها لظى
نزاعة للشوى تدعوا من ادبر وتولى وجمع
فاوعى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه
الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا الا المصلين
الذين هم على صلاتهم دائمون والذين في
اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم والذين
يصدقون بيوم الدين والذين هم لفروجهم
حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت
ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء
ذلك فاولئك هم العادون والذين هم
لاماناتهم وعهدهم راعون والذين هم
بشهاداتهم قائمون والذين هم على صلاتهم
يحافظون اولئك في جنات مكرمون
فمال الذين كفروا قبلك مهطعين عن اليمين
وعن الشمال عزين ايطمع كل امرئ منهم ان

يدخل

وكذلك اطبقوا على ان صاحب الملكة يتمكن من الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض لان الاجتهاد في الاحكام تدريجي الحصول
فلا يتوقف الاجتهاد في مسئلة على الاجتهاد في بقية المسائل وخالف بعضهم في المقام الاول فزعم ان من لا احاطة له بالجميع يجوز
تجويزا مساويا في كل مسئلة يقف على مداركها وجود ما لم يقف عليه ان يكون في جملة ما لا يحيط به من الدلائل ما يعارض تلك
الدلائل التي وقف عليها او ما يساويها او يترجح عليها فلا يحصل له الظن منها وهذا مع كونه قريبا من المكابرة مردود
اما اولا فبالنقض بالمجتهد المطلق اذ المعتبر فيه انما هو الملكة لا الاحاطة الفعلية فيتاتى في حقه الاحتمال الآتي في حق المتجزي
لتساويهما في منشأه فان وجود الملكة لا يوجب الاطلاع على المعارض ولعل المانع يلتزم المنع الى المقام الثاني كما ينبئ عنه

من له ملكة تحصيل الظن في جميع الاحكام والمتجزي من له ملكة البعض خاصة ويشكل عليهم بامر فان المجتهد المطلق له ملكة
تحصيل القطع في بعض الاحكام وليس له ملكة تحصيل الظن في البعض لبقية نعم لو فسر الاجتهاد بملكة معرفة الاحكام النظرية
عن ادلتها التفصيلية صح تقسيمه باعتبار معرفة الكل والبعض خاصة الى مطلق ومتجز لكنه خلاف المعروف كما عرفت و
يظهر من العضدي في دفع بعض حجج القول بالتجزي ان المعتبر في الاجتهاد المطلق انما هو العلم بجميع الماخذ وان لم يعلم بالبعض
لتعارض الادلة وهو ينبه التحقيق انا ذكرناه لان العلم بجميع الماخذ قد يتيسر للمتجزي ولهذا لا يساعد على ذلك الحد
المذكور للاجتهاد اما المجتهد المطلق فلانه يسوغ ان ظنونه التي ادى نظره الى حجيتها حجة في حقه وفي حق مقلديه مع تحقق الشرائط
وهو اجماعي بل ضروري ويدل عليه مضافا الى ذلك العقل والنقل اما الاول فلانا انسداد باب العلم المعلوم بالوجدان
وبقاء التكليف بالاحكام المعلوم بالضرورة من الدين يوجبان عقلا جواز تعويل العالم بالاحكام ولو بطريق ظني على ظنه
بالبيان الذي سلف وتعويل غيره ممن يقصر عن درجة الاجتهاد عليه دفعا للتكليف بما لا يطاق واما النقل فكقوله جل
شانه فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وتفسيره في جملة من الاخبار بالائمة لا ينافي عمومه لجواز ان يكون ذلك
من باب بيان الفرد الاكمل والاظهر دون التخصيص وقوله جل اسمه ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية
فان ترك الكتمان يتحقق بابراز الحكم بطريق الفتوى والرواية ووجوبه يدل على وجوب القبول والا لكان هدرا وعبثا
وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الى قوله ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فان الانذار كما يكون بطريق
الرواية كذلك يكون بطريق الفتوى والاطلاق يدل على مقبوليته بالوجهين ولا ينتج عدم حجية الاول في حق العامي والثاني
في حق المجتهد لخروجه بالاجماع وغيره فيبقى الاطلاق سليما في الباقي وقد تقدم الكلام في هذه الايات وكالاخبار الدالة
على ذلك منها قول ابي جعفر لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك و
عن الصادق من علم خيرا فله اجر مثل من عمل به قلت فان علمه غيره يجري ذلك قال ان علم الناس كلهم جرى له قلت فان مات قال
وان مات فانه بعمومه يتناول الفتوى والرواية وعن الرضا يقال للفقيه يعني يوم القيمة يا ايها الكافل لايتام الهداة
ضعفاء محبيهم ومواليهم قف حتى تشفع لكل من اخذ منك او تعلم منك فيقف فيدخل الجنة معه فئام وفئام وفئام
حتى قال عشرا وهم الذين اخذوا عنه علومهم واخذوا عمن اخذ عنه الى يوم القيمة فانه كما بعمومه الاخذ بطريق الفتوى
والرواية لكن يشكل بان تعميمها الى الفتوى يستلزم جواز تقليد الاموات كما يدل عليه قوله عمن اخذ عنه الى يوم القيمة
وهذا غير مرضي عند الاكثر ويمكن دفعه بان المراد من اخذهم عمن اخذ ما يعم الفتوى والرواية وتعليم كيفية الاستنباط فيختص
الاخذ بالفتوى بحال الحيوة جمعا بينه وبين الوجوه الاتية في محلها وفي مقبولة عمر بن حنظلة انظروا الى من كان منكم قد

روى حديثنا ونظر في
منه فانما بحكم الله استخف
بيان في ذلك وروده
بالفتوى من غير حكم
حصومة او تداري
حلالنا وحرامنا فان
حقيقة امر الاجتهاد
بينه ومباهتة وه
وتشبهم في ذلك
بان الذم على اتباع
على وجوب اتباع
من القول بالهوى
وشمل ذلك منع البعض
فقد وقع البحث فيه
من العلم بحيث يتمكن
بدليل وتوقف المعلو
وعموضا ولا يلزم
وكذلك اطبقوا على ان

الخاطئة ۝ وأما من أوتي كتابه بشماله
فيقول يا ليتني لم أوت كتابيه ۝ ولم أدر
ما حسابيه ۝ يا ليتها كانت القاضية ۝ ما أغنى
عني ماليه ۝ هلك عني سلطانيه ۝ خذوه
فغلوه ۝ ثم الجحيم صلوه ۝ ثم في سلسلة
ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه ۝ إنه
كان لا يؤمن بالله العظيم ۝ ولا يحض على
طعام المسكين ۝ فليس له اليوم ههنا
حميم ۝ ولا طعام إلا من غسلين ۝ لا يأكله
إلا الخاطئون ۝ فلا أقسم بما تبصرون ۝ وما
لا تبصرون ۝ إنه لقول رسول كريم ۝ وما
هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون ۝ ولا بقول
كاهن قليلا ما تذكرون ۝ تنزيل من رب العالمين
ولو تقول علينا بعض الأقاويل ۝ لأخذنا
منه باليمين ۝ ثم لقطعنا منه الوتين ۝
فما منكم من أحد عنه حاجزين ۝ وإنه لتذكرة
للمتقين ۝ وإنا لنعلم أن منكم مكذبين ۝
وإنه لحسرة على الكافرين ۝ وإنه لحق اليقين
فسبح باسم ربك العظيم ۝ سورة المعارج
بسم الله الرحمن الرحيم
سأل سائل بعذاب واقع ۝ للكافرين ليس له
دافع ۝ من الله ذي المعارج ۝ تعرج الملائكة

فلا يتوقف الاجتهاد في مسئلة على الاجتهاد في بقية المسائل وخالف بعضهم في المقام الاول فزعم ان من الاحاطة له بالجميع تجويز
تجويز امساويا في كل مسئلة يقف على مداركها ودلائلها الظنية ان يكون في جملة ما لا يحيط به من الدلائل ما يعارض تلك
الدلائل التي وقف عليها على وجه يساويها او يترجح عليها فلا يحصل له الظن منها وهذا مع كونه قريبا من المكابرة مردود
اما اولا فبالنقض بالمجتهد المطلق اذ المعتبر فيه انما هو الملكة لا الاحاطة الفعلية فيتاتى في حقه الاحتمال الاتي في حق المتجزي
لتساويهما في منشأه فان وجود الملكة لا يوجب الاطلاع على المعارض ولعل المانع يلتزم المنع الى المقام الثاني كما ينبئ عنه

حجيته واما ثانيا فبالحل وهو ان الظن بعدم المعارض كثيرا ما يعرف بالفحص في مظانه وبتصريح المتفحصين به فلا يتوقف
على احاطة الجميع مع ان احاطة الجميع لا تنافي مرتبة التجزي لامكان احاطته بها على وجه يعلم بعدم تعلقها بمقصوده
وان عجز عن تحصيل مقتضياتها وما يترتب عليها الثاني في حجية ظنه في حقه وهو موضع خلاف بين القائلين
بامكانه فذهب قوم الى القول بالحجية وذهب آخرون الى انكارها وربما نسب القول الاول الى الاكثر والثاني وهم وان
شئت توضيح المقام فاعلم ان التجزي يطلق على معان احدها ان يتمكن المجتهد من تحصيل الظن المعتبر عنده في جملة من
الاحكام ويعجز عن تحصيل الظن في جملة منها اما لعدم وقوفه فيها على الدليل بعد الفحص او لتعارض الادلة عنده بحيث يعقلها
ويعرف محصلها على وجه يعتد به في عرف اهل الصناعة ولا يرى لبعضها رجحانا فيتوقف ولا ريب ان المتجزي بهذا المعنى
مجتهد مطلق ان لم يكن كثير التوقف بحيث يخرج عن طريقة اهل العلم فيجب عليه العمل في موارد الظن بمقتضى ظنه وفيما لا
دليل عليه على ما بني عليه في حكمه من العمل بالاصل او الاحتياط ويبني في موارد التعارض والتكافؤ على التخيير او الرجوع الى
الاصول وليس له ان يقلد في المقامين الاخيرين وربما قيل يقلد اذا توقف وهو ضعيف وكلام بعض القائلين بالتجزي
يدل على ارادة هذا المعنى بل حكي في الايضاح عن القائلين بالتجزي انهم احتجوا بان كثيرا من الفقهاء يتوقفون في
كثير من المسائل ولا يعلمون بها فلو لم يتجز لامتنع الاجتهاد وعطلت الاحكام فربما يستفاد منه ان هذا المعنى هو مراد الكل
الثاني ان يستفرغ المجتهد وسعه في بعض الاحكام دون بعض مع تمكنه من الاجتهاد فيه وهذا هو المتجزي في مقام
الفعلية وقد اطلق عليه المتجزي بعضهم وينادي له منهم الشيخ في العدة ولا ريب ان المتجزي بهذا المعنى مجتهد مطلق ونظره
في المسائل التي استفرغ وسعه فيها حجة في حقه وحق مقلديه وربما يظهر من ثم والشهيد وقوع الخلاف في ذلك وستشير
اليه الثالث ان يتمكن المجتهد من معرفة بعض الاحكام على وجه يعتد به مع عجزه عن معرفة الباقي عجزا ناشئا عن قصوره ونظره
عن معرفة بقية مسائل الاصول ثم وجد في الفروع رواية صحيحة مشتملة على الامر بشيء وتفحص عن المعارض فحصا معتبرا فلم
يظفر به وربما يكمل قوته في الاصول فيحيط بجميع مباحثها ويتجزى في الفروع فيتمكن من استنباط بعض مسائلها منه دون
بعض لعدم انسه بمباحثها وعدم تحقق قوة التفريع والرد الى الاصول عنده وهذا هو المتجزي في مقام الملكة وهو محل
النزاع ولم يثبت القول بحجية ظن المتجزي بهذا المعنى الا من بعض المتاخرين ولم يتعرض الشيخ والسيد لهذا المبحث في
العدة والذريعة ولا المحقق في اصوله فما ظنك بغيرهم من المتقدمين عليهم ونقل بعض الافاضل عن ظاهر الشيخ في بعض مصنفاته
القول بالمنع والقول بالجواز منقول عن ثم والشهيدين قال ثم في عد في كتاب القضاء في بيان شرائط الاجتهاد المبيح
للقضاء والافتاء ويشترط ان يكون ذا قوة يتمكن بها من استخراج الفروع من الاصول ولا يكفيه حفظ ذلك كله من دون

قوة الاستخراج ولا يشترط معرفة المسائل التي فرعها الفقهاء وفي تجزي الاجتهاد اشكال الاقرب جوازه انتهى ووجه
النقل المذكور عنه ان مراده بالتجزي التجزي في القوة وهو غير متعين لامكان ان يريد به التجزي في الفعلية ويؤيده قوله
قبله ولا يشترط معرفة المسائل التي فرعها الفقهاء فانه يوهم اشتراط معرفته دون المسائل فيرجع اعتبار التجزي
بالنسبة اليها الا انه اقرب اليه لفظا وقال في يب في بحث الاجتهاد والاقرب قبوله التجزية لان المقتضي لوجوب العمل
مع الاجتهاد في الاحكام موجود مع الاجتهاد في بعضها وتجويز تعلق المجهول بالمعلوم مدفوع بالفرض انتهى وظاهره
التجزي في الفعلية بدليل انه عرف الاجتهاد باعتبار الفعلية اعني الاستفراغ دون ملكته فيرجع التجزي بالنسبة اليه
لانه قال في بحث شرائط المجتهد والضابط فيه تمكن المكلف من اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وظاهره
اعتبار القوة الكلية في مطلق المجتهد ثم تعرض لبيان الشرائط تفصيلا وعد منها قوة استنباط الاحكام الشرعية
من المسائل الاصولية وظاهر لفظه كسابقه ويظهر من السيد العميدي ان المتجزي من اجتهد في بعض المسائل وعجز عن الاجتهاد
في غيرها وهو كما يحتمل المعنى الثالث كذلك يحتمل المعنى الاول كما هو ظ كلام الايضاح كما عرفت وعبارته في ذكر الشرائط
لا تخلو من اجمال وقال الشهيد في س في كتاب القضاء ويتجزى الاجتهاد على الاصح ثم قال وليس معرفة التفريع الذي ذكره
الفقهاء شرطا لعدم تقييده به نعم ينبغي الوقوف على ماخذها لانه اعون له على التفريع انتهى وكلامه صالح للمعنى
الذي نزلنا عليه كلام ثم وكلام الشهيد الثاني في ضه ومنه في اعتبار القوة الكلية لكن نقل عنه في لك القول
بالجواز وبالجملة فكلمة المتعرضين من اصحابنا لهذه المسئلة ليست جارية على مورد واحد فدعوى قيام الشهرة على
حجية نظر المتجزي بالمعنى الاخير غير مسموعة وكلمة مخالفينا في هذه المسئلة ايضا مختلفة المورد فانهم احتجوا على القول
بالتجزي بان مالكا سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري قالوا فلو شرط في الاجتهاد والافتاء
الاحاطة بجميع المسائل لما كان مالك مجتهدا ولا جاز له ان يفتي ولا ريب في ظهور هذه الحجة في ارادة جواز التجزي في
فعلية الاجتهاد دون ملكته ثم اجيب عنها تارة بجواز تعارض الادلة عنده في تلك المسائل واخرى بانه عجز في تلك
الحال عن المبالغة في النظر ولا يخفى ما في الجوابين لانهما انما ينهضان جوابا على تقدير ان يكون المقصود جواز التجزي بالمعنى
الاخير والدليل انما يساعد على ارادة غيره وكيف كان فلنرجع الى محل البحث فنقول قد احتج الاولون بوجوه الاول
ان المتجزي اذا استقصى ادلة مسئلة بالفحص والتتبع فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وقصوره عن
الاحاطة بادلة بقية المسائل لا مدخل له في معرفة تلك المسئلة ومع ذلك جاز للمجتهد المطلق ان يعول على نظره واجتهاده
فيها فكذا المتجزي ورد بان هذا قياس مستنبط حيث الحق المتجزي بالمجتهد المطلق لما رآه مساويا اياه في العلة وهي الاحاطة

بادلة تلك المسئلة وهذه العلية مما لا نمنع على اعتبارها ولا هى فى المتجزى اولى فينبغى اعتبارها مبنيا على مجرد الاستنباط
ولا سبيل الى دعوى القطع بكونها المناط فى جواز التعويل على ظن المجتهد المطلق لم لا ازان يكون لعموم القدرة مدخل فى جواز
التعويل عليه لكونها ابعد عن احتمال الخطاء من الناقص وربما امكن عد ذلك فارقا بناء على حجية المستنبط فيضعف من
اصله الثانى ان قضية انسداد باب العلم فى الاحكام وبقاء التكليف بها تعيين التعويل فيها على الظن للدلائل
التى سبق ذكرها ولا ريب ان المتجزى اذا وقف على دلائل مسئلة وظن فيها على خلاف ما ظنه المجتهد المطلق كان قول غيره
وهما ان صورة ان رجحان احد النقيضين يستلزم مرجوحية الاخر فيتعين عليه الاخذ بمقتضى نظره المظنون وترك قول
مجتهده الموهوم وهو المقصود وهذا ضعيف لما حققناه سابقا من ان انسداد باب العلم انما يوجب جواز التعويل على الطرق
الظنية لا على مطلق الظن فى الاحكام اذ لا قطع بتحقق التكليف الفعلى بالاحكام الواقعية وانما المعلوم تحقق التكليف الفعلى
بمؤدى طرق معينة وحيث لا سبيل الى معرفتها بطريق القطع وجب التعويل فيها على الظن الثالث ان ما دل من الكتاب
والسنة على حجية الادلة المقررة فى حق المجتهد المطلق يدل بعمومه على حجيتها فى حق المتجزى ايضا كقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
الاية فان الانذار يعم الانذار بطريق الفتوى والرواية ورجحان الحذر وجوبه فى حق القوم المنذرين يوجب جواز
عملهم بفتويهم وروايتهم خرج منهم المجتهد المطلق بالنسبة الى العمل بالفتوى والعامى الصرف بالنظر الى العمل بالرواية ولو
فى الجملة للاجماع فيبقى المتجزى مندرجا فى العموم فيجوز له العمل برواية المنذرين وهو انما يكون بالاجتهاد وكقوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه يدل بمفهومه على عدم وجوب التبين عند مجى العادل به ومقتضاه وجوب قبول نبائه والخطاب
فيه غير مختص بالمجتهد المطلق فيتناول المتجزى ايضا غاية ما فى الباب انه يخرج العامى الصرف لقيام الاجماع على تعيين
التقليد فى حقه فيبقى الباقى ومن السنة قول الصادق عليه السلام ان العلماء ورثة الانبياء الى ان قال انما ورثوا احاديث من احاديثهم
فمن اخذ بشئ منها فقد اخذ حظا وافرا وقوله احاديثنا يعطف بعضكم على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان
تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم وقوله الرواية لحديثنا يثبت به قلوب شيعتنا افضل من الف
عابد وقوله اعرفوا منازل الرجال على قدر رواياتهم عنا وقريب من ذلك ما دل على الحث على حفظ الاربعين حديثا
مما ينتفع به الناس وبهذه الاخبار تمسك بعض افاضل المتاخرين ووجه الاحتجاج بها انها تدل بالصراحة او الفحوى
على الحث الاكيد على الاخذ باخبارهم والعمل بها وهى مطلقة ليس فيها اشتراط ذلك بان يكون للاخذ ملكة فضلا عن
كونها كلية والجواب ان الاية الاولى كما تدل على جواز عمل المتجزى برواياتهم كذلك تدل على جواز العمل بفتويهم ولو فى محل الاجتهاد
والاجماع منعقد على تعيين احد الامرين عليه اذ لا قائل بالتخيير فترجيح الاول تحكم مع ان الحكم فيها بحسب الظ

منصرف الى الموجودين حال الخطاب مقتضيه الى غيرهم يستدعى دليلا وهو منتف اذ لا اجماع فى محل النزاع واخبار الاشتراك
فى التكليف لا يفيده هنا لوجود الفارق كما ستنبه عليه وبهذا يظهر الجواب عن الاية الثانية على تقدير تسليم دلالتها
على المقصود ومثله الكلام فى قوله جل شانه ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية وقد تقدم الكلام فى
هذه الايات والجواب عن الاخبار اما عن الرواية الاولى فبان المراد باحاديثهم ع كما يدل عليه السياق اقوالهم التى
ساقوها فى مقام التعليم والبيان والاخذ بشئ منها لا يصدق فى الظ الا على الاخذ بما علم انه منها او بما ظن ظنا
قام على قيامه مقام العلم ملكا او عند تعذره قاطع والثانى فى حق المتجزى مم والاول مع ندرته انما يصدق معنى الاخذ
الاخذ بها اذا علم بالمراد وظن ظنا قام على قيامه مقام العلم قاطع والثانى فى حق المتجزى مم والاول خارج عن
محل البحث اذ الكلام فى حجية ظن المتجزى لا علمه وبهذا البيان يتضح الجواب عن الرواية الثانية واما عن الثالثة فبان
الملاقاة معارض بالملاقاة اية البناء فى غيرها علم فيه بعدالة رجال السند او ظن ظنا قام على قيامه مقام العلم قاطع
والثانى فى حق المتجزى مم والاول نادر جدا ومع ذلك يجرى الكلام المتقدم فى الدلالة وبما ذكرنا يظهر الجواب عن البواقى
مع ان التمسك بها لا يتم الا اذا جعلت دلالتها على حجية اخبار الاحاد وهو من باب المتواتر بالمعنى وهو مم الرابع
ان المعاصرين لزمن النبى ص والائمة ع كانت طريقتهم العمل بالاخبار التى ترويها العدول والجمع بين ما تعارض منها
بالطرق المقررة كحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد ومع التعذر كانوا ياخذون بالاقوى والارجح على الوجه المقرر
فى الاخبار وهذه الطريقة لم تختص بمن كان منهم مجتهدا متمكنا من معرفة جميع الاحكام او جملة يعتد بها منها بالنظر
والاجتهاد بل كانت مشتركة بين الجميع من البالغين هذه الدرجة والقاصرين عنها فكان حالهم بالنسبة الى الاخبار
التى ترويها لهم عن النبى ص والائمة عليهم السلم كحال المقلدين فى هذا الزمان بالنسبة الى الفتاوى التى تروى لهم عن المجتهدين
فانها ايضا قد تشتمل على عام وخاص ومطلق ومقيد ونحو ذلك فيجمع بينها بالوجه المقرر وقد تتعارض بحيث يتعذر الجمع
فيوخذ بقول الاعلم والاوثق ويطرح الاخر ثم منهم من يتمكن من استعمال ذلك فى جميع الاحكام فيستعمله فى الجميع ومنهم
من يتمكن منه فى بعض دون بعض فيقتصر على ما يتمكن منه وبالجملة فاولئك الذين كانوا فى زمن الائمة كانوا اذا اجتهدوا
فى اخبارهم ورواياتهم كان مؤدى اجتهادهم حجة فى حقهم وان عجزوا عن الاجتهاد فى الكل او فى جملة يعتد بها كان المقلدين
فى زماننا هذا اذا اجتهدوا فى معرفة فتاوى المجتهد كان مؤدى اجتهادهم حجة فى حقهم وان عجزوا عن الاجتهاد فى الكل او فى
جملة يعتد بها نعم فرق بينهما من حيث ان عنوان المجتهد بالمعنى المصطلح عليه لا يصدق على المجتهد فى معرفة فتاوى المجتهد
بخلاف المجتهد فى معرفة اخبار النبى والائمة ع هذا لا مدخل له فى اثبات ما نحن بصدده من اثبات الحجية واذا ثبت جواز

التجزي في زمنهم ع بتقريرهم لاهل زمانهم عليه وارشادهم اليه يثبت جوازه في حق من عداهم لان حكم الله في

في الاولين حكم الله في الاخرين الى غير ذلك مما دل على الشركة في التكليف والجواب ان المجتهد في امثال زماننا يحتاج

في استنباط الاحكام عن مداركها الى اعمال الظنون لم يثبت اعمال المعاصرين لزمن النبي والائمة ص لها مثل شدة

كالتعويل في التعديل وتميز المشتركات على قول الواحد او قول من عول فيه على قول غيره او على الشواهد الاستنباطية

والامارات الاستحسانية والحدسية وفي المتن على نقل لغوي غير معدل او من يعتمد في نقله عليه ومع التعارض

على ترجيحات ظنية وعند احتمال طرو النقل او وجود الامارات الموجبة لرد المقبول او قبول المردود على اصالة العدم

ولا ريب ان الموجودين في الصدر الاول كانوا متمكنين من استعلام عدالة الراوي وتعيينه بالطرق المعتبرة في

الشهادة وكانت الاوضاع معلومة لديهم غالبا بطريق القطع لكونهم من اهل الاستعمال وكانوا كثيرا ما يعثرون

على القرائن والامارات الموجبة لكمال الوثوق برواية الضعيف وعدمه برواية الثقة وحيث كانوا لا يعثرون بالامارات

كان لهم وثوق بعدمها لحضورهم وقرب عهدهم وبالجملة فاختلاف المدارك والامارات بيننا وبينهم قلة وكثرة

قوة وضعفا اوضح من ان يحتاج الى بيان واجلى من ان يطالب عليها ببرهان فتجويزهم تعويل التجزي في ذلك الزمان

على الامارات المتداولة بينهم لا يوجب جواز تعويله في زماننا على الامارات المتداولة بيننا لان تقريرهم ع انما ثبت

في حق ظنون خاصة فلا يتعدى الى غيرها وليته فالذي يظهر ان المتجزي في ذلك الزمان ما كان يتعين عليه العمل

بالاجتهاد بل كان مخيرا بينه وبين التقليد فكان يعمل بما يصادفه من الرواية والفتوى كما يدل عليه اطلاق اية

الانذار والظاهر من اصحابنا في المقام تعيين احد الامرين عليه اذ لا قول ظاهرا بالتخيير فيكون ترجيح الاجتهاد تحكما

محضا وكان النادر فان العمل بالرواية كان متيسرا في ذلك الزمان للعامي كعمله بنقل الفتوى في زماننا هذا بخلاف

عمله بالرواية في زماننا هذا فانه يتوقف على استحضار مقدمات يعجز عنها العامي الخامس ان قضية الاصل

وعموم ما ورد من ذم الكفار على تقليد ابائهم كقوله تع انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون حرمة العمل بالتقليد فيخرج الغير المتمكن من الاجتهاد بالاجماع

فيبقى المتجزي بالنسبة الى ما يتمكن فيه من الاجتهاد تحت الاصل والعموم فيتعين عليه العمل بالاجتهاد فيه اذ لا قائل

بغيره والجواب ان التقليد كما يحرم عليه بقضاء الاصل وعموم اية الذم على التقليد بناء على عدم اختصاصها

بالعقايد والاصول كذلك يحرم عليه العمل بالظن بالاصل وعموم ايات الذم على العمل بالظن والعمل بالاجتهاد عمل بالظن

كما عرفت من تعريفه وحينئذ فكما يمكن التمسك بتحريم الاول على جواز الثاني اذ لا قائل بغيره كذلك يمكن التمسك بتحريم

الثاني على جواز الاول اذ لا قائل ايضا بغيره فيسقط الاحتجاج اذ لا ترجيح لا يقال اية الذم على العمل بالظن تتناول التقليد

ايضا اذ المقلد لا يستفاد له من التقليد الا الظن فلا بد من تخصيصها على التقديرين فيبقى اية الذم على التقليد بلا معارض

لانا نقول جواز التقليد ليس منوطا بالظن بل من حيث كونه تقليدا ولو فرض حصول الظن به فمن المقارنات الاتفاقية

التي لا مدخل لها في جواز التقليد فلا يلزم تخصيص اية الذم على العمل بالظن على تقدير العمل بالتقليد السادس رواية

ابي خديجة عن الصادق ع انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته عليكم قاضيا فتحاكموا اليه

ووجه الدلالة ان قوله ع شيئا نكرة في الاثبات فلا يعم والجواب ان الرواية ضعيفة بابي خديجة فلا يصح الاستناد اليها

وانجبارها بالشهرة ممنوع كما عرفت مع امكان القدح فيه لا لانها باحتمال ان يكون من باب التبعيض وان بعد وان المراد

بالعلم هنا العلم الفعلي كما هو الظ فلا ينافي اعتبار ملكة الجميع كما يستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة من حيث تعليق الحكم

فيها على الوصف اما الاعتبار في نفسه كما يرى جماعة او لمساعدة المقام عليه حيث ان المقصود تعريف الرجل الذي يصلح الرجوع

اليه فاشبهت العقود المذكورة في حد الحد في افادة الاحتراز والدلالة على الانتفاء عند الانتفاء فان قلت يمكن

حمل المعرفة في مقبولة عمر بن حنظلة ايضا على المعرفة الفعلية كما هو الظ فيراد بالاحكام بعضها لتعذر الاحاطة بالجميع فيطابق

رواية ابي خديجة ويصير حجة على جواز التجزي وذلك لدوران الامر بين التجوز في المعرفة او التخصيص في الاحكام وقد تقدم

في تعارض الاحوال رجحان التخصيص على غيره من انواع المجاز قلت حمل المعرفة على ملكتها القريبة منها حمل شايع وحمل الاحكام

على الجنس او البعض المتناول لمثل الحكم الواحد ليوافق القول بالتجزي حمل بعيد وما يقال من انه اذا دار الامر بين التخصيص

والمجاز رجح التخصيص فليس على الاطلاق بل يختص بالتخصيص المتداول على ان الخطاب المذكور متوجه الى الموجودين حال

الخطاب وثبوت حجية الظن المتجزي منهم لا يقتضي حجية ظن المتجزي كما فيها عليه مع ان العلم ثابت في اليقين ولا يتيقن

للمتجزي في المسائل الظنية ما لم يثبت حجية ظنه فيها فاثبات حجيته بالرواية دور واجاب الفاضل المعاصر عن هذا

الاشكال بان اصحابنا قد استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه وظاهرها اعتبار

العلم بالحكم كذا هذه الرواية والخطاب الشفاهي وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين مشاركون معهم في

اصل التكليف فاذا تعذر في حق الغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام تعين عليهم الرجوع الى الظان بها فكما ان الظان

بجميع الاحكام يقوم مقام العارف بالجميع المعتبر في رواية عمر بن حنظلة فكذلك الظان للبعض يقوم مقام العالم

بالبعض المعتبر في رواية ابي خديجة لا يق الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع فيقوم مقام العلم

ويبقى ظن المتجزي مندرجا تحت الاصل لانا نقول ان الاجماع وان انعقد على حجية ظن المجتهد المطلق الا انه لا اجماع

على تعيينه لوقوع الكلام في انه هل هو الاصولي او الاخباري او من له الطريقة الوسطى فذهب الى كل فريق وكل من هؤلاء
يخطئ طريقة صاحبه فغاية ما في الباب تعيين احد هذه الطرق بالظن فيكون حجية ظنية على ان هذا خروج عن الاستدلال
بالرواية وتمسك بالاصل والكلام انما هو على تقدير التمسك بها هذا مع ان اصحاب الائمة عليهم السلام يكونوا عالمين بجميع الاحكام
بل كثيرا ما كانوا يعولون فيها على الظن كما يظهر من تعويلهم على خبر الواحد وعند تعارض الاخبار على التراجيح الظنية
فيتعين حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن ليتناول الرجوع اليهم في ظنياتهم انتهى محصلا اقول
المعروف بين الاصحاب الاحتجاج بهذه الرواية على كون الفقيه المستجمع لشرايط الفتوى منصوبا عاما واما ان ظنه تقوم مقام
العلم عند تعذره فيجوز له العمل به حتى فلم اقف على من يستدل عليه بهذه الرواية نعم احتجاجهم بها على الامر الاول مع
كون اكثر الاحكام في حقه ظنيه ربما يدل على التزامهم بالامر الثاني فلعل الفاضل المذكور نسبة ذلك الى اصحابنا
مراعيا لهذا الاعتبار وان تجري بها فيه اما اولا فلان الدليل على قيام رجوع المقلد الى الظان مقام رجوعه الى العالم
عند تعذره اما عقلي مبني على ملاحظة انسداد ساير الطرق عليه وبقاء التكليف او غير ذلك ولا تعلق لهذه الرواية به
وان اريد الاحتجاج بها على اثبات اصل وجوب الترافع الى العالم بالحكم ليترتب عليه وجوب الترافع الى الظان به في امثال
زماننا بقاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف ففيه انه لا حاجة في اثبات اصل الحكم الى التمسك بهذه الرواية لضعفها
والاعتذار عن ضعفها بالانجبار بالقبول بل الكتاب والاخبار المعتبرة والاجماع بل الضرورة دالة على ذلك فكان
الاحتجاج بها اشد واولى بل التحقيق ان الظاهر من هذه الرواية ان الظان هو الذي نصبه الاصحاب منها انه عليه السلام نصب من
كان عالما بالاحكام بالكيفية المعهودة حاكما وامر بالترافع اليه في الحكومات والظاهر ان العلة في عموم نصبه تعذر الترافع
اليه غالبا وتعذر نصبه حكاما على الخصوص لمكان التقية وكثرة الشيعة وتفرقهم في البلاد وحينئذ ينسحب حكم النصب
الى امثال زماننا اما من جهة مساعدة سياق الرواية على ذلك واستفادة العموم منها وان قلنا باختصاص الخطاب
بالمشافهين كما في نظاير المقام او لتحقق العلة الباعثة على عموم النصب بل هي في حقنا اولى واما ان ظنون المجتهد معتبرة
عند انسداد باب العلم كلا او بعضا فهو امر لا تعلق له بالعقد المنقول من الرواية نعم لها دليل يستفاد منه اعتبار مطلق
الظن او ظنون خاصة في ترجيح الاخبار المتعارضة وهذا ليس له تعلق بمحل البحث واما ثانيا فلان الحكم الثابت بالظن
الذي قام على حجيته قاطع كظن المجتهد المطلق قطعي ولا يقدح كونه ظاهريا لان اطلاق الحكم على الحكم الظاهري حقيقة
كالواقعي ضرورة انهما ما حكم بهما الشارع في الواقع غاية ما في الباب ان حكمه باحد الحكمين مسبب عن خطاء المجتهد والآخر
مشروط باصابته له والاحكام المسببة من اسباب خارجية كثيرة كالنذور والكفارات وليس في شمول الحكم لها توسع حملا

فلا فرق

فلا فرق بيننا وبين المشافهين للمعصوم في العلم بما يطلق عليه الحكم الشرعي حقيقة فلا باعث على صرف العلم والمعرفة في الروايتين
عن ظاهرهما وبهذا يتضح بقاء الاعتراض وسقوط الجواب واما التشكيك الذي اورده على تعبير المجتهد المطلق فضعيف ظ لان
الاجماع منعقد على ان من كان له ملكة معرفة الاحكام واستنباطها عن الادلة المعهودة على وجه يعتد به في عرف اهل الصناعة
واستجمع لبقية الشرايط مجتهد مطلق يجب عليه العمل بمقتضى نظره اصوليا كان او اخباريا او متوسط الطريقة اذ عند التحقيق لا
فرق بين هذه الفرق الثلث الا من جهة الاختلاف في جملة من الطرق كمصير الاخبارية الى عدم حجية الكتاب والعقل وحجية جميع
اخبار الكتب الاربعة وعدم الاعتداد بكثير من الدلالات الخفية ونحو ذلك ومصير الاصوليين الى خلاف ذلك ولا ريب
ان مثل هذا الاختلاف موجود بين كل فرقة من هذه الفرق الثلث كاختلاف الاصوليين في حجية خبر الواحد وانواعه والاستصحاب
والاجماع المنقول والشهرة والمفاهيم ونحو ذلك فالاختلاف الذي بينهم ليس باقل من الاختلاف الذي بينهم وبين الاخباريين
الا انهم لم يصطلحوا في هذا الاختلاف على تسمية صاحب كل قول باسم مخصوص كما اصطلحوا هناك وهذا لا مدخل له في رد
الحجية فما ذكره من ان كل فرقة من الفرق الثلث تخطئ طريقة غيرها ان اراد انها تخطئه ولكن تقول بحجية نظره في حقه وحق مقلده
فهذا لا ينافي كون الموضوع اجماعيا وان اراد انها تمنع من حجية نظره في حقه وحق مقلديه فتمنع من الرجوع اليه ومثله قد يتفق
بين الاصوليين ايضا وهو امر آخر لا تعلق له بالمقام حجة القول بالمنع وجوه منها الحجة التي حكيناها عن المانعين من
امكانه وهي الحجة المعروفة عنهم في المقام ولو تمت لدلت على نفي امكان التجزي والتزام المانعين به بعيد وكيف كان فقد تقدم
الجواب عنها فلا نطيل الكلام باعادته ومنها استصحاب بقاء ما كان وظيفة قبل التجزي من التقليد وان لم يقلد فباستصحاب
الاحكام الثابتة في حقه بالتقليد للقطع بثبوتها قبله فيستصحب حال التجزي اذ لا قطع بارتفاعها وهذه الحجة مبنية
على القول بحجية الاستصحاب ولو عند الشك في قدح العارض ولا يتبع فيه ما حققناه في مبحث الاستصحاب من ان الاستصحاب
انما يعتبر فيما اذا كان قضية الشيء المستصحب عادة او شرعا بقاؤه لولا الطرو المانع او منع الطاري ان يمكن القول بان
المقام منه فان قضية ثبوت التقليد او الاحكام الثابتة به شرعا بقاؤه الى ان يتحقق الرافع له من البلوغ الى المرتبة المعتبرة
من الاجتهاد فيستصحب البقاء عند الشك في حصول الرافع لا يقال انما انعقد الاجماع على جواز تقليد غير المطلق والمتجزي
فاذا زال الوصف زال موضوع الحكم الثابت بالاجماع وليس من مقتضى هذا الحكم بقاؤه بعد زوال الموضوع حتى يجري فيه التمسك
بالاستصحاب لانا نقول الذي يظهر من مقالة القائلين بجواز التجزي انهم انما يقولون به من جهة قيام الدليل عليه وانه
لولاه لالتزموا ابقاء حكم التقليد في حقه فلا يكون لبقاء الوصف مدخل في كون حكم التقليد عندهم مما من شانه البقاء
لولا الرافع ولا يقدح كون مستندهم في الحكم بالبقاء على تقدير عدم الدليل على الخلاف هو الاستصحاب لان [illegible]

مستندنا هو الاجماع لا دليل الاجماع ولو منع من تحقق الاجماع على الوجه الذي قررناه فلا ريب في تحقق الشهرة القوية
القريبة منه عليه وهي مفيدة للظن فيكفي في اثبات المنع كما سنشير اليه هذا ويمكن النقض على الاول بالمتجزي المتسافل
عن درجة الاجتهاد المطلق بل قضية الاستصحاب هنا حجية نظره للشك في ارتفاعها بالتسافل وعلى الثاني بالمتجزي
الذي وافق نظره لنظر مجتهده اذا رجع المجتهد لم يرجع ويمكن دفع الاخير بان ثبوت الحكم من حيث التقليد غير
ثبوته من حيث الاجتهاد ولا ريب في انتفاء الاول بالرجوع فيحتاج اثبات الثاني الى دليل ولا اثر للاستصحاب فيه و
يتوجه على عكس الدليل عدم شموله لمن بلغ متجزيا اذ لم يجب عليه قبل البلوغ شيء منها ليستصحب ولا ينافيه القول
باستصحاب باستحباب التقليد في حق الصبي للقطع بارتفاعه بالبلوغ لوضوح تضاد الاحكام اللهم الا بالنسبة الى
الاحكام التي يستحب التقليد فيها للمكلف فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب مع احتمال عدمه بناء على ان الاستحباب الثابت
قبل البلوغ مغاير لما ثبت منه بعده وان الخطاب المفيد لاحدهما مغاير للخطاب المفيد للاخر ولا سبيل في المقابل الى التمسك
بالاجماع المركب في طرد المنع لانقلابه بامكان التمسك به في طرف الجواز مع ان حجيته في الاحكام التي مبناها على الظن
غير ظاهرة كما نبهنا عليه في محله ومنها ان المتجزي غير عالم بالحكم الشرعي اذ لا قطع له بحجية مؤدى ظنه فظنه كالشك والوهم
في عدم الاعتداد به عقلا فشانه الرجوع الى المجتهد المطلق العالم بالاحكام لان ذلك وظيفة الجاهل ويشكل بمنع كلية
الكبرى اذ لا اجماع على رجوع مثل هذا الجاهل فان احتج بعموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون لتوجه
عليه اولا ان المستفاد من سياق الاية على ما ذكره البعض سؤال العلماء او علماء اليهود عن كون الرسل الموحى اليهم رجالا
وعدم كونهم ملائكة كما كان يتوهمه بعض الكفار وثانيا ان اهل الذكر مفسر في اخبار اهل الذكر بالائمة عليهم السلام على وجه يظهر
منها الحصر حتى استدل عليه في بعضها بان الله تعالى قد سمى نبيه ذكرا في قوله ذكرا رسولا فاهله اهل الذكر فيجب تنزيل الاية
على ذلك لو قدر ظهورها في المعنى الاول ودعوى ان المستفاد منها على هذا التقدير او التقدير الاول وجوب
رجوع كل جاهل الى العالم في محل المنع وثالثا ان السائل كما يجاب بذكر الفتوى على تقدير كونه عاميا كذلك يجاب بنقل الرواية
على تقدير كونه مجتهدا وليس في الاية ما يعين الاول في حق المتجزي مضافا الى ما مر من ان الخطاب الى المشافهين وقد عرفت الحال
بالنسبة اليهم ووجود الفارق بيننا وبينهم ومنها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل مبنية على صحة اجتهاده في جواز التجزي
وصحة اجتهاده في جواز التجزي مبنية على صحة اجتهاده في المسائل لان جواز التجزي من جملتها وبيان ذلك ان حجية ظنه
في جواز التجزي على حجية ظنه مطلقا وهي تتوقف على حجية ظنه في جواز التجزي ورجوعه في جواز التجزي الى فتوى المجتهد المطلق
يوجب خلاف الغرض اذ المقصود الحاقه بالمجتهد اولا وبالذات لا ثانيا وبالعرض والجواب ان المقصود صحة اجتهاده في مسائل

الفقه

جتهاده
الفقه وهي مبنية على صحة اجتهاده في مسائل الاصول غاية ما في الباب ان يعتبر كونه مجتهدا مطلقا في مسائل الاصول ليعتبر ا
في مسئلة جواز التجزي ولا يلزم من كونه مجتهدا مطلقا في الاصول ان يكون مجتهدا مطلقا في الفقه لتغاير العلمين نعم لو كان متجزيا
في الاصول توجه اشكال الدور الى اجتهاده في جواز التجزي هذا وللقائل ان يقول لا نسلم حجية ظن من كان مجتهدا مطلقا
في الاصول بالنسبة الى المسائل الظنية منها ما لم يكن مجتهدا مطلقا في الفقه اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع ثبت فيه الوفاق
ولان العمل بالظن حيث لا دليل عليه بالخصوص مبني على انسداد باب العلم وبقاء التكليف ولا دليل على ان من لا يكون
مجتهدا مطلقا في الفقه مكلف بالبناء على حجية الادلة الظنية او جواز الاخذ بمقتضاها نعم لو ثبت جواز التجزي في الفقه
لزم منه جواز تعويله على الظن فيما تقتضيه لهما فيه لكن يبقى معه اشكال الدور بحاله ولا يخفى ما فيه فان ظنيات علم الاصول
كظنيات العلوم العربية فكما يصح تعويل العارف الخبير بتلك العلوم على الظنون المقررة فيها وان لم يكن له خبرة بعلم الفقه
فكذلك الحال في الاصول ثم لا نسلم ان رجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد يوجب الخروج عن محل الغرض اذ المقصود اثبات جواز
التجزي باي وجه كان كما يساعد عليه اطلاق العنوان هذا وتحقيق المقام ان المتجزي ان قطع بحجية ظنه تعين عليه البناء
عليه كما انه لو قطع بعدم حجيته تعين عليه التقليد لكن يبعد فرض القطع له في ذلك لانتفاء ما يوجبه ولتقادم الادلة من الجانبين
فغاية ما يمكن فرضه في المقام حصول الظن له باحد الامرين وقيام ما يظن حجيته منه عليه والتحقيق حجية هذا الظن في
حقه لانسداد باب العلم عليه مع قطعه ببقاء التكليف فان ذلك يوجب فتح باب الظن عليه فيعول على ظنه باحد الامرين
او بدليله ان عرفه والمعتمد هو الثاني وقد مر تحريره في بحث حجية خبر الواحد وقد عرفت مما حققنا رجحان امارة التقليد
في حق المتجزي بعد التقليد ورجحان امارة جواز التجزي في حق المجتهد المطلق المتسافل الى درجة التجزي قضاء لحكم الاستصحاب
في حق كل منهما واما من بلغ متجزيا فقد عرفت تعارض الادلة في حقه مطلقا وبالنسبة الى الحكم التكليفي وقضيته ذلك التخيير
في مورد التعارض ثم ان اصاب المتجزي في فكره وساعد نظره على ما ذكرناه بنى عليه والا فاللازم عليه الاخذ بمقتضى نظره
ولو عجز عن الاجتهاد في مسئلة التجزي تعين عليه الرجوع فيها الى المجتهد المطلق لان ذلك وظيفة الجاهل العاجز ولا يجوز
له العمل بالاجتهاد والتقليد حتى فيما يمكنه الاجتهاد فيه قبل المراجعة كما لا يجوز له ذلك في الفرض السابق قبل الترجيح
فان قلد من افتى له بالتقليد قلد ولا اشكال وان قلد من افتى له بجواز التجزي فالظاهر جواز تعويله على نظره فيركب حكمه
الحكم عنده من الاجتهاد والتقليد ويظهر من صاحب المعالم استبعاد ذلك من حيث انه غير معروف وعلى تقديره فليس لمن
قال بجواز التجزي ان يفتي لمقلده بل يتعين عليه ان يعين التقليد مرجح قوله بجواز التجزي الى المتجزي ان ساعده نظره
واصاب فكره رجح جواز التجزي او انه يجوز له التجزي على تقدير اصابته لذلك من غير طريق التقليد ولو علم المتجزي بذلك

ولو نظن معتبر عنده سقط عنه التقليد في ذلك ويتعين عليه التقليد في الفقه ابتداء الثالث في حجية نظره في حق غيره والحق عدم حجيته له بناء على حجيته في حق نفسه مع التمكن من الرجوع الى المجتهد المطلق للاصل ويظهر من رواية ابي خديجة المتقدمة بناء على ما فهموا منها جواز المرافعة اليه في الحكومات وهو يستلزم جواز المراجعة اليه في الفتوى ايضا فيما نحن فيه من الاصحاب لكن قد عرفت ضعف الرواية سندا ودلالة وعدم نهوضها دليلا وحجة نعم لو تسافل المجتهد المطلق الى المتجزي وقلده حال الاطلاق اتجه القول ببقائه على تقليده ما لم يرجع عنه للاصل السالم عن المعارض وفي تعين عليه مع رجوعه عنه حال التجزي وجهان ولو دار الامر بين تقليد المتجزي او الميت قدم المتجزي لانه اقرب الامارتين لمصير جماعة الى القول بحجيته وقوله بخلاف الميت وكذا الكلام في المتجزي اذا دار الامر بين عمله باجتهاده او تقليد ميت وعلى هذا فقد يجب عليه التقليد فيما يعتبر فوقه فيه بالنسبة الى غيره كما اذا سبق منه تقليد حي او قلد من ثبت عنده اجتهاده او عدالته ولم يتحقق ذلك بالنسبة الى غيره **فصل** يعتبر في المجتهد المطلق ان يكون متمكنا من استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من مآخذها وذلك يتم بامور منها معرفة اللغة والنحو والتصريف لان من جملة الادلة الكتاب والسنة وهما عربيان لا يمكن معرفة معانيهما الا بالعلوم المذكورة فلا بد من الاطلاع عليها قدر ما يتوقف معرفة مواضع الحاجة منها عليه ولا يلزم استحضار مباحثها المحتاج اليها بل يكفي تمكنه من الاستعلام ولو بمراجعة كتاب معتمد عليه ويدخل في معرفة اللغة معرفة المعاني العرفية الثابتة في زمان النبي والائمة ثم هذا الشرط انما يعتبر غالبا بالنسبة الى امثال زماننا حيث اندرس فيه اللغة العربية وانحصر سبيل معرفتها في المراجعة الى الكتب المدونة واما بالنسبة الى العرب الموجودين في زمن النبي ص والائمة ع فلا حاجة لهم الى معرفة هذه العلوم المحررة وكذا الحال في جملة الشرائط الاتية ولو ادين بهذه العلوم غاياتها اشترك وجه الحاجة بين الجميع وزاد بعضهم هنا معرفة علم المعاني والبيان لتوقف معرفة جملة من النكات التي لها مدخل في معرفة المعنى وتمييز الافصح عن الفصيح والفصيح عن غير الفصيح في مقام التعارض على العلم المذكور وهو حسن لكن كثيرا ما يستغني نوع من الذكي المتدرب في طرق المحاورات عن الرجوع الى العلم المذكور ومنها معرفة ما يبتني عليه صورة الاستدلال من المباحث المنطقية تمييزا بين صحيح الدليل وفاسده ومنتجه وعقيمه وربما نقل الحاجة اليه لان الغالب في مقام الاستدلال صوغ الدليل على هيئة الشكل الاول او القياس الاستثنائي وكلاهما بيّنا الانتاج فيندر موارد الاحتياج ومنها معرفة ما يتوقف عليه حجية الادلة من علم الكلام كوجوده تعالى وعلمه وحكمته وتعاليه من فعل القبيح والخطاب بما لا يفهم منه المراد مع عدم البيان ورسالة الرسول وخلافة اوصيائه وعصمتهم وحجية اقوالهم وذلك انما يبين في

علم الكلام ولا يقدح في توقف الاجتهاد عليها توقف الاسلام او الايمان على جملة منها لعدم المنافاة بين كونها اصول الاسلام او الايمان وكونها معتبرة للاجتهاد غاية ما في الباب ان يكون واجبة نفسية وغيرية عند وجوب الاجتهاد وهو ما عثار عليه كما نبهنا عليه في محله ولو علم هذه المباحث وما يحتاج اليه من مباحث المنطق من غير مراجعة الى كتبها والى الطرق المقررة فيها جاز اذ المقصود مجرد تحصيل تلك التصديقات باي وجه كان وقد يتوقف العلم ببعض الاحكام على معرفة بعض مباحث الامور العامة او الجواهر والاعراض كرد القول ببقاء الجواز بعد نسخ الوجوب باستحالة بقاء الجنس بعد زوال الفصل وكرد شبهة الكعبي ببقاء الاكوان مثلا الى غير ذلك الا ان طريق التخلص منها لا ينحصر في ذلك ومنها العلم بالمباحث المحتاج اليها من علم الاصول وهي اكثر مسائله لان مقاصد الفقه نظرية مستنبطة من ادلة مخصوصة فلا بد من تعيين تلك الادلة ومعرفة طرق الاستنباط منها وكلاهما نظريان قد وقع النزاع في كثير من مباحثهما فيتوقف معرفتهما على معرفة مداركهما والعلم المتكفل لذلك علم الاصول وزعم جماعة من قاصري الدراية من الفرقة الموسومة بالاخبارية ان العلم المذكور لا حاجة اليه ولا طائل يترتب عليه وتمسكوا عليه بشبه ضعيفة اقواها امران الاول ان العقل قاضية بوجوب العمل بما ورد في الشريعة من اوامرها ونواهيها ولا دليل من علم العلوم العربية فهم المراد بتلك الاوامر والنواهي يجب عليه العمل بها اذ الجهل بمسائل الاصول لا يصلح مانعا وعذرا لعدم دليل عليه الا ترى ان العبد المامور بامر اذا ترك الامتثال واعتذر بجهله بمسائل الاصول لم يكن عذره مقبولا عند مولاه ولا مميزه من العقلاء والجواب منع قضاء الضرورة بوجوب عمل كل عالم بالعلوم العربية حتى بالنسبة الى امثال زماننا بما ورد في الكتاب والسنة المأثورة بطريق الاجتهاد فيها والاستبداد وهل هذا الا مكابرة في مصادرة كيف والاصوليون مطبقون على اعتبار شرط اخر بل شروط اخر فاين تحققت الضرورة مع مخالفة هذه الفرقة العظيمة مع ان جملة من مباحث اللغة لا تحرز الا في علم الاصول فالباعث على عدم الاعتداد بها مع انها من جنس بقية مباحثها التي اعترفوا بتوقف الاجتهاد عليها واما التمثيل بالعبد فقياس مع الفارق اذ عرفنا المولى في عصره غير مستتر وطريق البلوغ الى مقصوده غير متكثر فلا مدخل لعلم الاصول في الوصول الى مراده وتعيين لفظه ومفاده وليس الحال بالنسبة الينا كذلك فان تباعد الزمان وتعدي اهل البغي والعدوان وتعارض ما وصل الينا من الاخبار واندراس جملة من الشواهد والاثار مع ما نرى من اختلاف الاقوال والتباس الحال في كثير من الرجال اوجب خفاء الادلة وما لها من الشرائط المعتبرة وان علمنا بها على سبيل الاجمال فان ذلك لا يجدي في مقام الاستدلال فوجب علينا البحث عن تعيينها والاجتهاد في تحصيلها وتبيينها ولو فرض في المثال

المذكور كون العبد المأمور ثابتا عن مولاه وانه كان امرا اياه بالاخذ بما يصل منه اليه من الاخبار والنصوص و
الترجيح بين ما تعارض منها بطريق مخصوص فهذا العبد قد علم بجملة ما يحتاج اليه من المسائل الاصولية بطريق خطاب
المشافهة ولو كان مثله محققا في حقنا لاكتفينا به ولم نحتج الى البحث واما ما دل على حجية اخبار الآحاد وطريق
العلاج عند تعارضها في المواد فمجمل الدلالة غير متضح الافادة لا سيما بعد ملاحظة الاختلاف الواقع في تعيين
الادلة وفي شرائطها المقررة المعتبرة كما لا يخفى على ذي بصيرة او واقف على الطريقة وبه ينكشف الفرق بيننا و
بين الحاضرين بمجلس الخطاب ومن في حكمهم فان حكمهم حكم العبد المذكور في المثال فان قلت لعل الخصم لا
يريد عدم الحاجة الى المطالب المذكورة في الكتب الاصولية بل عدم الحاجة الى النظر في كتبها ومعرفة الخيالات
المودعة فيها ولا ريب ان معرفة تلك المطالب لا يتوقف على الرجوع الى تلك الكتب بل يمكن تحصيلها من
ممارسة العرف واللغة والاخبار المأثورة كما تداول عليه طريقة السلف قبل تدوين تلك الكتب اذ لو كان
الاطلاع عليها شرطا في الاجتهاد لزم عدم تحقق مجتهد فيهم وهو واضح الفساد من وجوه شتى مع ان الخيالات
المتعلقة بتلك المقاصد مما تتزايد بتطاول الزمان فلو كان العبرة بالاطلاع على الجميع لزم عدم تحقق مجتهد
في اصحاب تلك الكتب ايضا لحدوث خيالات لم يتنبهوا لها قلت لما كان العبرة في الاجتهاد على ما يظهر من طريقة
الاصحاب ويعاضده اصالة حرمة العمل بالظن السالم عن المعارض غالبا باستفراغ الوسع على وجه يعتد به عرفا و
عادة فلا ريب ان ذلك مما يختلف باختلاف الازمان ففي امثال زماننا لا يتحقق الاستفراغ الا بعد استقصاء
النظر في علم الاصول والاطلاع على خيالات القوم على قدر يحصل معه الوثوق والاعتداد به عادة فان الذي يستنبط
من العرف او الاخبار حكما اصوليا من غير مراجعة الى كتبه لا يأمن من ان يكون ذلك مبنية الفساد في تلك
الكتب بوجوه لو تنبه لها لاذعن بفسادها فلا يحصل الوثوق به الا بعد المراجعة والاستفراغ ولا يلزم الاحاطة
بجميع الخيالات بل بما يحصل معه الوثوق والاعتداد والركون والاعتماد عادة فظهر سقوط الوهم المذكور و
الثاني ان هذا العلم لم يكن بين اصحاب الائمة عليهم السلام وانما احدثه علماء العامة ثم تسرى منهم الى اصحابنا الامامية
في زمن الغيبة وخفاء الحجة فهو اما من البدع المحدثة والطرق المحرمة المخترعة التي يجب التجنب عنها في امر الشريعة
او انه مما لا حاجة اليه في معرفة الاحكام والا لما اهمل بايدي اهل العصمة والجواب ان جملة من امهات مباحث
الاصول كانت واضحة في ذلك الزمان غنية عن البيان كجملة من مباحث الامر والنهي والعام والخاص والمطلق
والمقيد لكونهم من اهل العرف والاستعمال عارفين بطرق المقال مستغنين عن البحث والجدال في ذلك المجال

ومنها

ومنها ما يختص الحاجة اليه بالمتأخرين عن زمن الظهور كالبحث عن حجية ظن المجتهد عند تعذر طريق العلم والطرق
العلمية عليه ومنها ما تقل الاحتياج اليه ويندر التعويل عليه كمسألة الحقيقة الشرعية وتعارض العرف واللغة و
ربما كان في البيان الواصل اليهم ما فيه غنية عنه وكفاية ومنها ما هو مشترك الحاجة بين جميع الفرقة مبين في كلام
اهل العصمة عليهم السلام كحجية الكتاب والسنة وجملة من المدارك العقلية ووجوه الترجيح عند تعارض النقل وحكم النسخ
الوارد في السنة او القرآن وتحريم العمل بالقياس والاستحسان الى غير ذلك مما يصادفه المتتبع العارف والائمة عليهم السلام
وان اقتصروا على تدوين اخبار هذه المباحث كما هو طريقتهم في علم الفقه وعلم الاخلاق الا ان المتأخرين منهم
لما خفي عليهم جملة من الآثار وتزاحمت عندهم الافكار وكثر اليهم وصول الخلاف والاختلاف احتاجوا الى تدوين
تلك المباحث في فن مستقل والبحث عن صحيح تلك الاخبار وفاسدها وذكر بقية الشواهد التي عثروا عليها والاعتبارات
التي تنبهوا لها واضافوا الى تلك المباحث مباحث اخر مست حاجتهم الى البحث عنها فلم يزل يزداد تحريرا وتدقيقا
ويتزايد تنقيحا وتحقيقا ويكثر من جهة ذلك اشكالا ويصعب تحصيل التعميق الا على اعاظم نير النظر وصرف الافاضل فيه
الفكر حتى انتهت النوبة الى جماعة قصرت ايديهم عن الوصول الى مبادي تلك الخيالات وانتهى نظرهم دون البلوغ الى نهاية
تلك التحقيقات وعظم عليهم الاعتراف بانهم قصروا عن بلوغ مرتبة الرأي ظلما وزورا وليت شعري كيف يجوز لمن له ادنى
دربة ومسكة ان يكون المباحث الدائرة بين النفي والاثبات بكلا شقيها فاسدة وباطلة وبالجملة فمن زعم ان علم الاصول
شطط من القول وفضول فقد قصر نظره عن الوصول الى حقيقته ولم يساعده سعيه على العروج الى ذروة معرفته فعجزه
دعاه الى الاعراض عما جهله فهو كما قيل المرء عدو لما جهله وربما كان الباعث في حق بعضهم حب الانفراد والاظهار للخروج
عن ربقة التقليد بالوصول الى مقام الاستبداد ليكون مرجعا للعباد ومحلا للاعتماد ولقد اطال الكلام بعض علمائنا
الاعلام في ابرام النقض عليهم ونقض الابرام ولعمري ان وضوح المقام وظهور المرام يغني عن كلفة البحث لذوي البصائر
والافهام ومنها معرفة احوال الرجال ولو بالرجوع الى النقلة في الكتب المعتبرة لان اخبار المدونة في الكتب الاربعة
وغيرها ليست باجمعها معتبرة فيتوقف معرفة ما هو معتبر في نفسه وما ليس بمعتبر كما عليه وكذا يتوقف عليه معرفة
ما هو ارجح من حيث السند مما ليس بارجح كما عليه وكذلك كلك في صورة التعارض ومن زعم من الفرقة المذكورة
انما ان اخبار الكتب الاربعة قطعية الصدور عن الائمة وان السبب في تعارضها ليس الا التقية فلا حاجة الى
العلم المذكور فقد جاء بما يخالف العيان ويكذبه كل مستقيم الذوق والوجدان اذ مرجع كلامه الى دعوى القطع
بعصمة النقلة في نقلهم عن الكذب والسهو والنسيان مع ما يرى من كثرتهم واشتهار كثير منهم بقلة الضبط او

بالمتون والعدوان وتعدد الوسايط والطبقات في البين وتطاول العهود والازمان وهل هذا الا تهافت وعناد وتعام عن سلوك الحق ونهج السداد ولا باس بالتنبيه على ما تمسكوا به على ذلك وهي شبه عديدة واهية منها تعاضد بعض اخبارنا ببعض وفيه ان التعاضد الموجب للقطع مع قطع النظر عن ملاحظة السند مما يندر حصوله في الاخبار جدا ونحن لا ندعي الحاجة الى علم الرجال بالنسبة اليه كل الى غيره ومنها نقل الثقة العالم الورع له في كتابه المؤلف للارشاد وفيه ان اراد بالعادل الثقة المشافهة للامام ع فبعد تسليم حصول العلم باتصافهم كلا بالاوصاف المذكورة وحصول العلم برواياتهم ان كتبهم لم يتصل باعيانها الى ارباب الكتب الاربعة بل بواسطة النقلة وفيهم الفطحي والواقفي والكذاب ووضاع الحديث وغير ذلك مضافا الى اختلاف النقلة في نقل جملة من كتب الرواة فذكر النجاشي في ابن ابي عمير ان نوادره كثيرة تختلف باختلاف الرواة وذكر في محمد بن عذافر ان له كتابا تختلف الرواة فيه وذكر ليث مثله في محمد بن الحسن بن ابي الجهم وحسن بن صالح الاحول وحسين بن علوان وان اراد به مثل الكليني والصدوق والشيخ ففيه ان بينهم وبين الامام وسايط عديدة ولا علم لنا بعدم تعويل الثقة منهم على الرواية التي لا يعلم بصحة صدورها ان لم نعلم بخلافه مع ان علمه بذلك لا يستلزم علمنا به وكون التاليف للارشاد لا ينافي ظنيتها اذ لا محيص عن العمل بتلك الاخبار ظنية كانت او قطعية ولهذا نقلها المتاخرون في كتبهم الاستدلالية الموضوعة للاحكام مع اعترافهم بظنيتها على ان هذا الوجه لا يوجب الاستغناء عن علم الرجال اذ الاطلاع على وثاقة الراوي لا يتحقق غالبا الا به ومنها توثيق الامام ع للرجل والامر بالرجوع اليه وفيه ان توثيقه منقول بخبر الواحد بوسايط متعددة ولا علم لنا به سلمنا لكن يجوز ان يكون توثيقه مبنيا على الظن كما هو الظاهر سلمنا لكن التوثيق لا يستلزم العصمة عن الاشتباه والسهو مع ان ذلك لا يتحقق الا في حق نادر من الرجال فلا يتحقق معرفته الا بعلم الرجال فكيف يستغنى به عنه ومنها كون الرواة ممن نقل الاجماع على تصحيح ما يصح عنه وفيه ان الاجماع المذكور منقول في كتب الرجال فيتوقف معرفته على الرجوع اليها ومع ذلك فهو منقول بخبر الواحد لا علم به وقد وقع الاختلاف في تعيين جماعة من اهل الاجماع كما نبهوا عليه في كتب الرجال على ان الظاهر من الاجماع هناك مجرد الاتفاق لا الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم ع فلا يستلزم العلم بصحة مورده مضافا الى ان تصحيحهم لا يستلزم علمهم بصحة الصدور بل معناه مجرد الوثوق والاعتماد على الراوي او على الرواية التي ثبت روايتها ولو سلم فلا يلزم من علمهم بصحة روايات رجل علمنا بذلك ايضا ومنها شهادة ارباب الكتب الاربعة بصحة الاخبار التي اوردوها فيها وانهم اخذوها من الكتب المعتمدة والاصول المعول عليها وفيه ان ما ذكروه لا يدل على قطعهم بصدور تلك الاخبار عن الائمة ع بل انما

يدل

يدل على صحتها عندهم وهي اعم من ذلك وقد صرح الشيخ بان الرواية اذا كانت محفوفة بامارات الوثوق جاز التعويل عليها وان لم يبلغ درجة القطع بل يظهر من الصدوق في كتاب الصوم من الفقيه انه كان يعتمد على قول شيخه الحسن بن الوليد في تصحيح الروايات وتضعيفها حيث نقل فيه عنه استضعافه لرواية محمد بن موسى الهمداني ثم قال وكل ما لم يصحح ذلك الشيخ ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك انتهى فمن هذا شانه في التصحيح والتضعيف فاين هو من دعوى العلم بصحة الصدور ولو سلم فالدلالة المذكورة ليست قطعية ولو سلم فلا يلزم من قطعهم بذلك قطعنا به ثم من الاخبارية من وجه مقالة اصحابه بحمل العلم في كلامهم على العلم العادي وفسره بطمانينة النفس قال وهو يحصل باخبار الضابط المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا وزعم ان الاصولية لا ينكرون هذا المعنى لكنهم يسمونه ظنا فجعل النزاع بينهم لفظيا وفيه ما فيه وتوضيح المقام ان الاعتقاد قد لا يحتمل النقيض عقلا اما بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين او بالنظر كقولنا العالم حادث وقد لا يحتمله عادة كعلمنا بعدم انقلاب بعض الجبال التي شاهدناها ذهبا وعدم انقلاب احجارها اناسا فانا نحن وان جوزنا وقوع تلك الاشياء بالنظر الى ذواتها من حيث امكانها كيف ونحن عالمون بصدور امثالها من الانبياء والاولياء في الازمنة السابقة الا انا اذا لاحظنا الخارج قطعنا بعدم وقوع ذلك في زماننا الحاضر وامثاله قطعا لا يحتمل النقيض عندنا وليس ذلك كغفلتنا عن ملاحظة امكانه في ذاته وامكان وجود اسبابه كما زعمه بعض حيث ادعى زوال العلم بعد التنبيه لذلك بل نجد انفسنا غير محتملة للنقيض بعد التنبيه لذلك ايضا فان الامكان الذاتي لا ينافي الامتناع العادي كما لا ينافي وجوبه وبالجملة فنحن قاطعون بعدم الانقلاب فيما مر للقطع بعدم حصول اسبابها قطعا مستندا الى الحدس الناشي من ملاحظة الاحوال المعلومة والقراين المكشوفة ومن هذا الباب علمنا بانا في الان الحاضر لسنا بغير الذي كان في الان السابق وان امكن خلافه بالنظر الى الامكان الذاتي ومن جوز ذلك بالنظر الى الواقع ولو بعد ملاحظة امكانه الذاتي ووقوع نظايره فقد تاسى في ذلك بابن هبنقة الا انه لا يكفيه وجود القلادة وقد لا يحتمل النقيض ما دام المعتقد غير متفطن للنقيض او لما يوجبه من الاسباب المحتملة ومن هذا الباب علمنا ببقاء من فارقناه في الزمان الحاضر حيا صحيحا فاذا لاحظنا امكان فوته فجاة او سقوط شيء عليه او نحو ذلك لم نقطع ببقائه لكن كثيرا ما نذهل من ملاحظة ذلك فنقطع ببقائه وقد لا يحتمل النقيض احتمالا يعتد به عرفا وان احتمله عقلا وعادة كالمغتسل في الماء عند عدم وجود حائل على بشرته لا سيما بعد دلك جسده فان اهل العرف يحكمون بوصول الماء الى تمامها ولا يعتدون باحتمال احتباس قليل من الهواء على بعض بشرته مانع من

كتابخانه آستانه قدس

وصول الماء اليها وان امكن وقوعه عقلا وعادة ولهذا الاعتداد بهذا التجويز من باب الوسواس والثاني تسميه مثل ذلك
علما عرفيا وقد لا يحتمل النقيض احتمالا يعتد به شرعا وان احتمله عقلا وعادة وعرفا وذلك كالشهادة فانه وان احتمل
فيها الشاهد الكذب بالاعتبارات الثلثة الا انه لا يحتمله شرعا بمعنى ان الشارع لم يعتد بهذا الاحتمال في ترتب الاحكام
عليها وكذا الكلام في ساير الطرق الشرعية فان اراد الموجه المذكور ان اخبارنا علمية بالاعتبار الاخير فهو مما لا نزاع
لنا فيه كيف وهو قضية قولنا بحجيتها الا ان كلمات الاخبارية غير صالحة للتنزيل عليه وان اراد انها علمية بهذا الاعتبار
فالتوفيق بهذا الوجه بين القولين حكومة من غير تراضي الخصمين والنزاع على هذا التقدير معنوي وان اراد انها علمية
باحد الاعتبارات الاخر فمكابرة جلية وفي اخبار العلاج واعتبار العدد في الشهود وعدم الاكتفاء بدعوى المدعي
الثقة ما ينبه على فساده والنزاع على هذا التقدير معنوي وزعم بعض متاخريهم ان اخبار الكتب المذكوره ماخوذة من كتب
او اصول معتمدة معول عليها بين قدماء الاصحاب محفوفة بامارات الوثوق والصحة كما يقتضيه شهادة مصنفيها
بذلك في اوايلها فلا حاجة الى ملاحظة رجال السند في غير مورد التعارض نعم يحتاج فيها الى العلم المذكور للاخذ
بقول الاوثق والاعدل كما جاء في اخبار العلاج وضعفه ظ لان قولهم في حق الكتب التي اخذوا منها الاخبار بانها
كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع او نحو ذلك فانما يدل على توثيق اربابها ومصنفيها والاعتماد عليهم
دون جميع من تقدمهم من الرجال الا ترى انا نقول لغيرنا بان الكتب الاربعة كتب مشهورة عليها المعول واليها
المرجع مع انا لا نقول بجواز الاعتماد على جميع رواتها ورواياتها واما حكم بعضهم بصحة رواياته كالصدوق
فلا خفاء في انه لا يقصد به توثيق رواتها كيف وهو لا يجامع ما ذكروه في كتب الرجال من تضعيف كثير منهم
بل مجرد كونها معولا عليها معمولا بها عنده كما هو مصطلح المتقدمين ولا ريب ان تعويلهم كثيرا ما يبتني على امور
اجتهادية ومرجحات استنباطية بدليل اختلاف فتوى الواحد منهم في الكتاب الواحد فضلا من المتعدد وليس
وظيفتنا تقليدهم في ذلك بل يتعين علينا الفحص والاجتهاد والبناء على ما نراه اوفق بالسداد واقرب الى الرشاد
فان الدلائل موجودة والامارات غير مفقودة ووقوفهم على جملة منها لم يصل الينا معارض بوصولنا الى جملة اخرى
لم يقفوا عليها ولو جاز لنا التعويل على ما عول عليه ارباب تلك الكتب من الاخبار لجاز لنا التعويل عليهم فيما افتوا
به من الاحكام بل وعلى غيرهم لا سيما المتقدمين اذ ليس لارباب هذه الكتب خصوصية يمتازون بها من جميع من
عداهم ولا للاخبار خصوصية تنفرد بها عن ساير الادلة والاحكام وهذا راجع الى القول بجواز تقليد المجتهد لغيره من
الاموات وهو بط اجماعا ومنها معرفة الدلائل الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع والعقل فعلا او قوة

قرينة

قرينة منه فيكفي التمكن من تحصيلها ولو بالمراجعة الى الكتب المعهودة والمصنفات والمعروفة اللازم من معرفة
الكتاب معرفة ما يتعلق منها بالاحكام وهي خمسمائة ترتيبا ولا يجب العلم بما عداها بل ولا بما هو منسوخ منها ما لم
يتوقف معرفتها عليه فيجب العلم به على قدر الحاجة وقد صنف بعض اصحابنا في تحقيق تلك الايات ما يغني عن المراجعة
الى غيره وكذا اللازم من معرفة الاخبار معرفة ما يتعلق منها بالاحكام دون غيرها ما لم يتوقف معرفتها عليه وكذا
لا بد من العلم بمواقع الاجماع محققا ومنقولا وبمواضع عدم الخلاف والشهرة ان قلنا بحجية الثلثة الاخيرة او حيث
ينهض جابرا او قادحا وعلى هذا القياس الادلة العقلية الا ان موضع بيانها علم الاصول ومنها ان يكون له
قوة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول على وجه يعتد به عند اهل الصناعة من الفقهاء الماهرين وهي المعبر عنها
بالقوة القدسية وتحصيلها اصعب من تحصيل بقية الشرايط بل يتعذر في حق كثير من الناس بخلاف بقية الشرايط
فانها تتيسر لهم ولمعاشرة اربابها والمجادلة معهم مدخل عظيم في حصولها كما نبه عليه الشهيد الثاني وكثيرا ما
يتوهم فاقدها انه واجدها لتشادع النفوس لحسن الظن بانفسها فينبغي المراجعة الى اهل الخبرة حذرا من الاشتباه
والالتباس ولقد نرى في ابناء زماننا من ليس له اهلية تحصيل هذه القوة فضلا عن حصولها له وهو يزعم بنفسه
انه قد وجدها وظفر بها بل ربما يزعم بنفسه انه بلغ منها الدرجة القصوى وهو عنها بمراحل لا تحصى وانما اعتبرنا
في بيان هذه القوة ان يكون الرد على وجه يعتد به عند اهل الصناعة احترازا عن القوة التي يتمكن بها من الرد على
وجه لا يعتد به عندهم فانه لا يكفي في صدق عنوان الاجتهاد واقعا وان اكتفى بها صاحبها مع اشتباه الحال عليه
واعلم انه ان عرف الاجتهاد بفعلية الاستنباط فلا اشكال وان عرف بملكيته فقد يستشكل في المقام بلزوم اتحاد
الشرط والمشروط فان المراد بالملكة القوة والقوة التي يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول هي قوة الاستنباط المذكور
في حد الاجتهاد واجاب عنه الفاضل المعاصر بان المراد بالملكة المعتبرة في حد الاجتهاد الملكة الخاصة المترتبة على
مجموع شرايط الفقه التي من جملتها الملكة العامة اعني تمكن رد مطلق الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول
ورد جزئيات الفقه الى كلياته هذا كلامه والظ انه يريد بالملكة العامة الطبيعة المستقيمة وقد فسر القوة المذكورة
عند بيانها بها ولا يخفى بعده فان استقامة الطبيعة منشأ لتحصيل هذه القوة لا نفسها مع ان استقامتها امر فطري
لا مدخل للكسب فيها كما صرح به بخلاف هذه القوة فانها من الامور الكسبية كما مر من حصولها بالمجادلة مع اربابها
بل التحقيق في دفع الاشكال ان المذكور في الشرط قوة رد الفرع الى الاصول ومرجعه الى التمكن من معرفة اندراج كل
فرع تحت اصله وظ ان هذا المقدار من القوة لا يستلزم التمكن من معرفة حكم الفرع كما هو معنى الاجتهاد بالقوه

عن اتحادها معه فان من لم يعمق مباحث الاصول ربما يحصل له لمزاولة الفقه ملكة يتمكن بها من معرفة اندراج
كل فرع تحت اصله ولكن لا يتمكن من معرفة حكم الفرع لعدم تمكنه من تحقيق حكم الاصل وهذا واضح جدا ومنها
ان يكون عالما بجملة يعتد بها من الاحكام علما فعليا بحيث يسمى في العرف فقيها كما في التجزي والعرف فانهما
لا يصدقان عرفا بمجرد حصول الملكة الكلية بل لا بد معها من الفعلية المعتد بها عند اهل الصناعة وهذا الشرط
قد ذكره بعض افاضل متاخري المتاخرين والتحقيق ان الملكة المعتبرة في الاجتهاد المطلق اعني الملكة الكلية لا تحصل
غالبا الا بالممارسة المستلزمة للفعلية المذكورة وكذلك العلم بحصولها لا يحصل غالبا بدونها فهي طريق الى حصول
الملكة ومعرفتها غالبا لا شرط في الاعتداد بها نعم لا يبعد اعتبارها في صدق اسم الفقيه عرفا وقد نبهنا عليه
في حد الفقه ولا ملازمة بين الاعتداد بالملكة وبين صدق الفقيه على صاحبها عرفا كما في المتجزي بالنسبة الى نادر من
المسائل عند من يعتد به وقد نبهنا عليه في حد الفقه ايضا فان اراد الفاضل المذكور بهذا الاشتراط ما يرجع الى احد
هذه الوجوه فلا كلام والا فيتوجه المنع عليه جلي وتظهر الثمرة فيمن حصل له الملكة المعتبرة وعلم بها بالممارسة الناقصة
او التامة مع طريان النسيان بحيث لا يكون المعلوم به بالفعل الا قليل من المسائل الفقهية والظاهر ان اصحابنا
يجمعون على حجية نظر صاحب الملكة المعتبرة وان تجردت عن الفعلية المعتد بها ثم ان لم نقطع باتفاقهم على ذلك
او لم نستفد منه القطع بحجيته فلا اقل من ثبوت الشهرة العظيمة المفيدة للظن القوي بحجيته مضافا الى مساعدة الاعتبار
المستند الى قضاء المناط به وهو كاف في اثبات حجية نظره لقطعه بانه مكلف بالاحكام اما بطريق الاجتهاد او
التقليد تعيينا او تخييرا ولا علم ولا طريق علميا له الى الاستدلال باحدها فيتعين عليه التعويل في التعيين على الظن او الطريق
الظني ولا ريب انه حاصل في جانب الحجية ولا يتوهم ان هذا الظن معارض بظن التقليد المستفاد من الاستصحاب
او بظن وجوب العمل بدليله لان الاستصحاب لا يستلزم الظن لا سيما اذا قام على خلافه امارة وخصوصا اذا كانت
قوية كما في المقام على انه لا يجري في حق المجتهد الذي اعتراه زوال الفعلية بل قضية الاستصحاب فيه بقاء الحجية ولهذا
دليل الاستصحاب فهو وان كان في حق مظنون الحجية في نفسه معلومها بالنظر الى دليل الاستناد الا ان مقتضاه
الظن او العلم بحجية الاستصحاب عند عدم دلالة امارة او دليل على خلافه وقد بينا في المقام قيام الامارة
التي علم وجوب الاعتماد عليها بدليل الانسداد على الخلاف فلا يبقى ظن بجواز العمل بدليل الاستصحاب فيه فلا
يحصل العلم به هذا ولكن الاحتياط في حق المجتهد تحصيل الفعلية المذكورة بل مع تحصيل فعلية الاجتهاد في دروس
المسائل المتداولة كذلك دفعا للشبهة اللايحة من كلمات بعض الاصحاب كما عرفته هنا وفي بحث التجزي ويندرج

في عموم

في عموم قوله في المقبولة المتقدمة وعرف احكامنا بجميع مجتهدينا فانه كما يحتمل ان يكون المراد بالمعرفة فيها ملكتها فيصح
حمل الاحكام على عمومها كذلك يحتمل ان يكون المراد بها المعرفة الفعلية فيكون المراد بالاحكام ما مر بل هذا انسب باهل
زمن صدور الرواية فان فقهاءهم انما كانوا فقهاء بالعلم الفعلي لا بمجرد الملكة اذ لم يكن الفقه هناك مبنيا على
مزاولة شيء من العلوم بل على السماع من المعصوم او تتبع الاخبار والاطلاع على ما فيها من الاحكام مع فطانة يتمكن
بها من رد الفروع الى الاصول المقررة ويؤكد ذلك قوله ونظر في حلالنا وحرامنا اذ ليس المراد به قوة النظر والا
لم يختص باهل العلم بل النظر الفعلي فيكون المراد بالجمعين المضافين احد هذين المعنيين لاستحالة الحمل على العموم
الحقيقي ح وبعد الحمل على الجنس الصادق على الفرد الواحد لبعده عن العموم وانما اكتفينا في الاجتهاد بالملكة مع
دلالة الرواية على ما قررنا على اعتبار الفعلية لعدم انحصار دليل الحجية فيها ثم على تقدير ان يعتبر فعلية معرفة ذوي المسائل
ينبغي القطع بعدم قدح طريان نسيان البعض لتعذر دوام التذكر للكل غالبا واما على تقدير اعتبار فعلية جملة يعتد
بها فالظاهر اعتبار بقاء الفعلية وعلى هذا فجمع المجتهدين الاعتبارين كمال الاحتياط واعلم ان الحكم والفتوى مقصوران
على مقام الظاهر وهو مقام العلم بالحكم واقعيا كان الحكم المعلوم او ظاهريا فرجعهما في الاول الى بيان الواقع وفي
الثاني الى بيان الواقع وفي الثاني الى بيان الظاهر فلا يجوز للمجتهد الحكم والفتوى الا بعد العلم بكونه مجتهدا وان كل
مجتهد مكلف بالقول بمؤدى نظره فالعلم بالامرين شرط في حجية نظره ظاهرا الا في صدق عنوان المجتهد عليه وكذا يتوقف
جواز حكمه على علمه بالامرين كذلك يتوقف جواز تقليده واعتبار حكمه على ذلك فان التقليد اخذ بمعلومات المجتهد وان
استندت الى ظنياته ومثله لزوم حكمه على علمه الى المرافعات وعلى هذا فلو قطع المقلد باجتهاد من يشك في اجتهاد نفسه لم
يجز له الاخذ بظنياته وكذا لا يجوز له تقليده في ظنياته التي لا يقطع بحجيتها وان قطع المقلد بحجيتها اقتصارا فيما خالف
الاصل على موضع اليقين وهو تقليد العالم ومن هنا يظهر ان المتجزي لو ادى نظره الى عدم حجية ظنه لم يجز لمن يرى حجية
ظنه ان يقلده في ظنياته واعلم ايضا انه كما يجوز للمجتهد ان يفتي بما ادى اليه نظره وكذلك يجوز للمقلد ان يفتي بما علم به بطريق
التقليد اذ لا يزيد مفاد الفتوى على الاخبار العلمي بالحكم الشرعي لكن في جواز قبول غيره عنه اشكال واما القضاء والحكم
بين الناس في مرافعاتهم وذلك منصب الفقيه المستجمع للشرائط فلا يجوز للعامي ان يتصدى ذلك وان علم بحكم الواقعة
بطريق التقليد وهذا موضع وفاق بين الاصحاب على الظاهر وقد حكى عليه الاجماع غير واحد منهم حتى ان الشهيد الثاني
في كتاب القضاء من الروضة نقل الاجماع على ذلك في مواضع ثلثة ويدل عليه بعد الاتفاق ونقل الاجماعات الاصل
السالم عن المعارض مضافا الى رواية عمر بن حنظلة وابي خديجة واشباههما الدالة صريحا على جواز التحاكم الى الفقيه المستجمع

للشرائط وبالنجوى على المنع من التحاكم الى غيره ويؤكد ذلك رواية التثليث المعروفة ومن العجب العجاب ما نقله بعض اجلة
الاصحاب عن الفاضل المعاصر من مصره الى حاذ تصدى المقلد للقضاء مستدلا بان النبي ص ارسل معاذا قاضيا الى
اليمن ولم يكن مجتهدا اقول ان الوهم المذكور مجل من القصور اذ من الواضح ان معاذا وامثاله لم يكونوا ياخذون
الاحكام عن غيرهم على سبيل التقليد ويقضون بها بل كانوا يقضون بما استفادوه من الكتاب والسنة مع كونهم متمكنين
من ردو رجوعها الى اصولها ولا نعني بالمجتهد والفقيه الا هذا المعنى ثم لو سلم عدم ثبوت الانحصار فلا سبيل الى اثبات التعميم
غاية الامر احتمال الامرين وقضية الاصل وما مر من الوجوه الاقتصار على مورد اليقين **فصل** لا خلاف في
عدم تصويب المختلفين في العقليات بمعنى عدم مطابقة اراءهم جميعا للواقع لاداءه الى وقوع المتناقضين او
المتنافيين في الواقع ولا فرق في ذلك بين ما تعلق منها بالشريعة وبين ما لا يتعلق بها وانما اختلفوا في تاثيم المخطئ
منهم في الاول كالمخطئ في اصول الاسلام فالاكثر على ان المخطئ فيه اثم وخالف فيه الجاحظ وابو عبد الله العنبري فذهبا
الى نفي الاثم احتج الاولون بانه مكلف بالعلم بدليل قوله تع فاعلم انه لا اله الا الله فلا بد ان يكون قد نصب عليه
دليل قاطع والا لكان تكليفا بالمحال فغير الواقف عليه منهم مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف واعترض بان الخطاب
في الاية الى الرسول ص وهو لوفور عقله وقوة حدسه متمكن من تحصيل العلم ولا دليل على تعميمه الى غيره واجيب بان اية
التاسي تدل على تعميم الحكم الى غيره ص ويشكل بان حكم التاسي انما يثبت في حق القادر كما في غيره من الاحكام والمقصود
اثبات حصول القدرة بالاية وليس لها دلالة عليه ولو احتجوا باطلاق قوله تع امنوا بالله ورسوله ونحوه مما يدل
على وجوب الايمان مطلقا كان اولى واولى من ذلك قوله تع والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا حيث يدل على
تقصير غير المهتدي في المجاهدة والاظهر ان يحتج على ذلك بانا نرى ادلة المعارف الخمس بالوجدان والعيان واضحة
جلية بحيث لا يكاد يشتبه الحال فيها على منصف سلمت فطرته من العناد والعصبية وهو قضية الحكمة الالهية
الداعية الى خلق هذا النوع وتكليفهم بالوظائف الشرعية والنواميس الدينية فان ذلك لا يتم مع خفاء البرهان
الموصل الى الايمان والاذعان مع ما نرى من قصور اكثر الناس عن ادراك المدارك الخفية وتحصيل المطالب
الدقيقة وعلى هذا فالمخطئ مقصر لا محالة لكنه لا يكون اثما الا اذا تفطن للتقصير ولو بطريق التجويز والاحتمال كما هو
الغالب واما المختلفون في الاحكام الشرعية الفرعية من التكليفية والوضعية فان كان عليها دليل قاطع فلا
خلاف في تخطئة المخالف فيها وان لم يكن عليها دليل قاطع بل كانت المسألة اجتهادية فقد اطبق اصحابنا على عدم
اصابة الكل فيها اليه وخالف فيه جماعة من مخالفينا فقالوا باصابة الجميع ومرجع النزاع الى انه هل لله تع في كل

واقعة لا قاطع عليها حكم مخصوص يجب على المجتهد ان يطلبه ويبذل وسعه في تحصيله فان اصابه فقد اصاب والا فقد اخطأ
اولا بل احكامه تع في تلك الوقايع تابعة لاداء المجتهد فما ادى اليه انظارهم وانتهى اليه افكارهم فهو حكمه تع في حقهم واقعا
ليس الا فلا يتصور فيهم مخطئ اصلا وتصوير هذا على تقدير عدم قيام قاطع على الواقعة اصلا واضح واما على تقدير قيامه
عليها في الجملة كالاجماع المركب بناء على حجيته كان المستفاد منه ان حكم الواقعة عند الشارع مغاير لما يخالفه من غير تعيين
لما لا يخالفه فيحال الامر في التعيين الى نظر المجتهد ويكون مصيبا فيه ولو ادى نظره الى ما يخالفه كان مخطئا ثم اختلف
القائلون بالتصويب فذهب كثير منهم على ما قيل الى انه وان لم يكن في الواقعة حكم الا ان فيها ما لو حكم الشارع فيها
لحكم بمقتضاه يعني مع قطع النظر عن نظر المجتهد وهذا قريب الى القول بالتخطئة بل ربما كان راجعا اليه ومنهم من انكر
ذلك ايضا ثم من المخطئة من ذهب الى ان لله تع في كل واقعة حكما معينا قد نصب اليه دليلا قاطعا واختلف اصحاب
هذا المذهب في المخطئ فيه فذهب كثير منهم الى ان المخطئ فيه بعد بذل وسعه واعمال نظره معذور ونقل عن بشر المريسي
انه اثم مستحق للعقاب والمعروف بين المخطئة انه ما من واقعة الا وفيها حكم معين وانه ما من حكم الا وقد نصب عليه
دليل اما حجة قاطعة او امارة ظنية وان المجتهد لم يكلف بالاصابة في الظني لخفاء الطريق وغموضه وقال قوم هو مامور
بطلبه فان اخطأ او غلب على ظنه غيره انقلب التكليف وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه واتفق الفريقان على معذورية
المخطئ فيه بل صرح كثير منهم بان للمصيب اجرين وللمخطئ اجر واحد لما تحمله من الكد والمشقة والتحقيق ان لله تع في كل
واقعة حكما معينا مخزونا عند اهله وهم اهل العصمة ع فالمجتهد ان ادركه فقد اصاب والا فقد اخطأ وانه غير اثم
في خطائه بعد بذل وسعه وان كان عليه دليل قاطع اذا لم يصادفه او لم يكن عنده قاطعا ولو لشبهة سبقت اليه
وانه لا يلزم ان يكون عليه دليل ظني في الظاهر فضلا عن القطعي لنا على اصل التخطئة وجوه منها اجماع اصحابنا
الامامية على ذلك وقد تقرر في محله انه حجة قطعية لكشفه في مثل المقام عن قول الحجة وليس قد اجمع الصحابة والتابعون
على تخطئة المخالف وقد نقل عنهم ذلك بطريق متواتر او قريب منه واحتمال ان يكون تخطئتهم من حيث عدم استجماعهم
للشرائط من عدم اهلية الاجتهاد او التقصير في النظر او مخالفة القاطع مردود بان ذلك محكي عن اكابر مخالفينا في
موارد لا قاطع فيها غالبا وهم لا يلتزمون في حقهم بعدم الاهلية والتقصير فتدبر ومنها تواتر الاخبار المروية
عن الائمة الاطهار ع الدالة على ان لله تع في كل واقعة حكما معينا وبينه لنبيه ص وبينه النبي ص لوصيه الى ان انتهى
البيان الى اخر الاوصياء فجميع الاحكام محفوظة عنده مخزونة لديه حتى مثل ارش الخدش فما دونه وهذه الاخبار
وان كانت واردة بعبارات مختلفة والفاظ متفاوتة الا انه مشتركة الدلالة على ما ذكرناه فهي متواترة بالمعنى وقد يستدل

بما روي عنه ص اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد فان هذه الرواية قد تلقتها الامة بالقبول
ويشكل بانها انما تدل على ان المجتهد قد يخطئ ولا نزاع فيه على ما علم من تحرير محل النزاع الا اذا قيل بان المخطئ فيما عليه قاطع
غير معذور وهو غير مرضي ومنها انه قد تقرر عند العدلية ان احكامه تع تابعة لمصالح واقعية في مواردها لاحقة
لها لذواتها او لوجوه واعتبارات طارية عليها وان كان لحوق تلك الاحكام لها مشروطا بعلم المكلف او ما في حكمه
وح فما من واقعة الا ولها حكم معين يتوقف تعلقه بالمكلف على زوال جهله به ولا نعني بالحكم الواقعي الا ذلك و
منها انه لو اصاب كل مجتهد لزم الجمع بين المتنافيين وهو قطعه بالحكم ما دام ظانا والقطع والظن الحكم الواقعي
ومورد القطع الحكم الظاهري وهما متغايران فان قيل مورد الظن على التصويب كون الدليل دليلا وموضع القطع
الحكم المستفاد منه فيتعدد المحل ايضا قلنا فيتوجه الاشكال الى الدليل فيلزم كونه قاطعا به ما دام ظانا فان كون الدليل
دليلا من الاحكام الشرعية الوضعية وان كانت اصولية الا ان يقال انما يقول الخصم بالتصويب في المسائل الفرعية
فقط فيندفع عنه الاشكال بالبيان المذكور ويمكن دفعه على الاول ايضا بعد المنع من عموم وروده لاختصاصه بالقائل
بالتصويب المتذكر له حال الاجتهاد فان المعتبر في الاجتهاد على هذا التقدير ليس فعلية الظن بل ما كان ظنا مع
الانغماض عن ادلة التصويب فلا اشكال ومنها ما ذكره شرذمة من ان الاختلاف في الحكم يتبع الاختلاف في اعتقاد
رجحان احدى الامارتين على الاخرى ولا يخلو اما ان يكون لاحدهما رجحان على الاخرى او لا فان كان الاول كان
القول برجحان المرجوح خطأ وان كان الثاني كان كل من الاعتقادين خطأ وكيف كان فلا يكون كل واحد مصيبا
ويشكل بان الترجيح انما يتحقق اذا لاحظ كل منهما امارة صاحبه ولاحظ النسبة التي بينهما لامتناع حصول الاعتقاد
برجحان احدهما بدون ذلك وذلك غير لازم لامكان الغفلة عن امارة صاحبه او عن سند امارته اليها سلمنا لكن
الخطاء في اعتقاد الرجحان لا يوجب الخطاء في اعتقاد الحكم مع ان النزاع انما هو في الثاني ان خصصنا موضع
النزاع به والا كان الدليل مصادرة اذ القائل بالتصويب لا يسلم ح رجحان احد الامارتين في نفس الامر وانما
يسلم رجحانها في نظر المرجح وهو لا يوجب كون الاخرى خطأ في حق من يرجح في نظره كيف وهو لا ينافي البناء على
التصويب ومنها ما ذكره شرذمة ايضا وهو ان المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم عن الدليل او لا والثاني باطل لا
ان كان مكلفا بحكم معين في الواقع كان تكليفا بالمحال وان كان مكلفا بحكم لا على التعيين كان قولا في الدين بمجرد
التشهي وهو باطل فتعين الاول وح فالدليل ان كان خاليا عن المعارض كان تاركه مخطئا وان كان له معارض
فان ترجح احدهما على الآخر كان الآخذ بالمرجوح مخطئا لان تساويا كان الآخذ بكل منهما مخطئا لتعيينه ما ليس بمتعين

وع

وعلى التقديرين لا يكون الجميع مصيبا ويشكل بان القائل بالتصويب ان عمم الدعوى الى المباحث الاصولية كان
الدليل المذكور مصادرة اذ يكون كل مجتهد ح مكلفا بالعمل بما هو دليل عنده وليس في نفس الامر فلا يلزم التخطئة وان
خص الدعوى بالمباحث الفقهية فلا يلزم من خطائه في الترجيح خطائه في الحكم حجة المصوبة وجوه منها
انه لو كان لله تع في الواقعة المبحوث عنها حكم معين لكان ما انزل الله فيها هو ذلك الحكم فيكون الحاكم بغيره عند
الخطاء في الاجتهاد فاسقا وكافرا لقوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وقوله جل شانه ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والتالي باطل للاجماع على عدم كفره وفسقه فيبطل المقدم ايضا واما اذا تجردت
الواقعة عن الحكم لم يصدق عليه انه لم يحكم بما انزل الله اذ لم ينزل في الواقعة ما يغاير فتواه بالنسبة اليه ليصدق انه
لم يحكم به والجواب اما اولا فبالنقض بما لو اخطأ المجتهد بعد بذل وسعه في الاحكام التي عليها قاطع فانه لا نزاع
في تخطئته ح مع انه لا يكون بذلك كافرا ولا فاسقا واما ثانيا فبالحل وهو انه تع حيث انزل مدارك المجتهد
كان حكمه بحسب تلك المدارك حكما بما انزل الله تع اذ لا يعتبر نزول الحكم من حيث الخصوصية بل يكفي نزوله ولو بعنوان
عام ولا ينقدح وقوع الخطاء فيها باعتبار الايصال الى الحكم الواقعي كما لا ينقدح وقوع الخطاء في الشهادة كذلك مع
انه تع قد انزل وجوب الحكم بمقتضاها وبالجملة فقد انزل الله تع احكاما واقعية وظاهرية فالحاكم باحدهما
حاكم بما انزل الله تع سلمنا لكن عموم الاية معارض بما دل على حجية مدارك المجتهد كالايات الدالة على حجية خبر الواحد
فيجب تخصيصها بما عداها ومنها انه لو اخطأ المجتهد لزمه العمل بمقتضى ظنه وح فاما ان يلزمه ذلك مع بقاء
الحكم الواقعي في حقه فيلزم التكليف بالمحال او اجتماع الضدين وكلاهما مح او بدونه فيلزم ان يكون العمل بالحكم
الخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو مح والجواب اما اولا فبالنقض بما لو اخطأ في الاحكام التي قام عليها قاطع
ولم يقف عليه بعد الفحص والتتبع فانه يجب عليه مخالفته للواقع مع انه خطاء واما ثانيا فبالحل وهو ان حسن متابعة
الصواب او قبح مخالفته وقبح متابعة الخطاء او حسن مخالفته ليس من لواحقهما الذاتية بل يختلف بالوجوه و
الاعتبار كالعلم والجهل فقد يقبح الحسن في حق من اعتقد قبحه ويحسن القبيح في حق من اعتقد حسنه فيصح في المقام
ان يحسن العمل بالخطاء عند الجهل بكونه خطأ ويقبح العمل بالصواب عند الجهل بكونه صوابا فيصح حكم الشارع في الاول
بوجوب العمل وفي الثاني بحرمته ومنها قوله ص اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه لو كان بعضهم مخطئا لما
حصل الهدى في متابعته اذ العمل بغير حكم الله تع ضلال والجواب بعد تسليم صحة الرواية وارادة المجتهدين منها ان
الاهتداء عبارة عن الاخذ بالوظائف الشرعية سواء كانت ظاهرية او واقعية ولا ريب ان من جملة تلك الوظائف

المدارك المقررة كالظنون الاجتهادية فالاخذ بمقتضاها اهتداء لا ضلال ويمكن ان يحتج على التصويب بوجوه
اخر نقلية وعقلية وان لم اقف على من لم يتنبه عليها فالنقلية كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها فان نفي
طبيعة التكليف عند عدم الايتان يتناول نفيه بنوعيه من الظاهري والواقعي وكقوله ص رفع عن امتي تسعة
الى قوله وما لا يعلمون فان الظ من رفع ما لا يعلمون رفعه بالكلية ظاهرا او واقعا وكقوله ع لا تكليف الا بعد
البيان فان المستفاد منه نفي التكليف عند عدم البيان مط وكقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان
الظ منه انه مطلق اي مباح ظاهرا او واقعا حتى يبلغ النهي واما العقلية فلان التكليف امر جعلي وفعل اختياري
يتوقف صدوره من المكلف الحكيم على فائدة وحيث يعلم ان المكلف لا يعلم به لا فائدة في وضعه واحداثه في حقه
لظهور ان ثمرة التكليف انما هي الاختبار والحث على فعل الجميل وترك القبيح لا يتصور ترتب شيء من ذلك
على تقدير عدم العلم ولان التكليف عند العدلية مشروط بالقدرة على الامتثال وحيث لا علم لا قدرة على الامتثال
فينتفي التكليف لان المشروط عدم عند عدم شرطه ولان الامر بالشيء المشروط مع علم الامر والمامور بانتفاء شرطه
ممتنع عند معظم الاصوليين والمقام منه اذ التقدير علم الامر بعدم علم المامور به بعدم علمه وجاهل مؤدي نظره وعلم المامور
على تقدير ثبوته واقعا والجواب اما عن الوجوه النقلية فبان التكليف الواقعي ليس تكليفا فعليا بل تكليف شأني
فتسميته تكليفا مجاز في الحقيقة كتسمية الواجب المشروط عند عدم شرطه واجبا فنفي التكليف في الاية انما يتوجه
الى التكليف الفعلي دون الشاني اذ عموم النكرة المنفية عند عدم القرينة مقصور على افراده المتداولة الحقيقية والظ
من رفع ما لا يعلمون عن الامة رفع الاحكام الفعلية منهم فلا يقتضي رفع الحكم المشروط فعليته بعلمهم وكذا نفي التكليف
عند عدم البيان انما يقتضي نفي التكليف الفعلي فلا يدل على نفي التكليف المشروط بوصول البيان وكيف وقضية
الاستثناء ثبوته عنده وكذا اباحة الاشياء عند بلوغ النهي لا يفيد اباحتها عند بلوغه بل مفهومها انتفاؤها
عنده وبالجملة فالتكليف الواقعي عندنا هو التكليف الذي يتعلق بالمكلف تعلقا فعليا على تقدير علمه به وليس
في هذه الوجوه ما يدل على نفي ذلك واما عن الوجوه العقلية فاما عن الاول فبان التكليف الذي يتعلق بالمكلف
الواقعي ليس تكليفا مط بل مشروط بعلم المكلف به بحيث لا علم لا تكليف لكن شأنية التكليف متحققة في حقه
اذ ليست شأنيته مشروطة بفعلية العلم بل بشأنيته وهذا التكليف الشاني لازم لما دل على فعلية التكليف في حق
العالم فانه اذا ثبت حكم في حق المكلف الواجد للشرط لزم منه ثبوته في حق الفاقد للشرط مشروطا بكونه واجدا له
ولا حاجة الى وروده في حق غير العالم بخطاب مستقل حتى يلزم منه اللغو والعبث وبهذا يظهر الجواب عن الوجه

الثاني

الثاني ليس اذ التكليف المشروط بفعلية العلم انما هو التكليف الحقيقي اعني التكليف الفعلي دون مطلق التكليف
واما عن الثالث فبان البحث هناك عن الاوامر الاستقلالية دون اللازمة على وجه التبعية لخطابات اخر وتوضيح ذلك
ان الشارع اذا اراد من العالم بالاحكام العمل بحسب مقتضياتها فقد اراد ذلك من الجاهل بها لكنه بشرط علمه بها
بمعنى ان الجاهل لو صار عالما كان العمل بتلك المقتضيات مرادة منه لكنه فان قلت العلم شرط من شرائط التكليف
كالقدرة فاذا كان التكليف المشروط بالعلم عند عدمه تكليفا واقعيا وعدمه ظاهريا لكان التكليف المشروط بالقدرة
عند عدمها تكليفا واقعيا وعدمه ظاهريا فيلزم ان يكون الحج مثلا واجبا واقعيا وانما هو التكليف المشروط
بالعلم عند عدمه فقط فان لشرط العلم خصوصية يمتاز بها من بين الشرائط ببعض الاحكام كعدم فوات الفعل
في حق فاقده بخلاف فاقد بقية الشرائط فيثبت القضاء ان كان لفواته قضاء كما في الصلوة ولا يلزم ما حققنا في
التكليف الواقعي ان لا يتعين في الواقعة حكم واقعي نظرا الى ان كل حكم من الاحكام لو فرض علم المكلف اي قطعه به
ولو بطريق معتبر عنده لكان ثابتا في حقه مثلا نعيد فان صلوة الجمعة واجبة في حق المجتهد بشرط علمه بوجوبها ومحرمة
بشرط علمه بحرمتها وهكذا وذلك لانا نعتبر العلم شرطا في ثبوت التكليف الواقعي لا سببا له وهو في غيره سبب لا
شرط وتحقيق ذلك ان احكام الشرع تابعة لحسن تشريعها وهو قد يستند الى جهة علم المكلف به وقد يستند الى جهة اخرى
مشروطا بعلمه به فان من معظم جهات حسن التشريع حسن الفعل وقبحه وهما كاللحقان الفعل لجهات لاحقة به مقتضية
اياهما بشرط العلم كذا قد يلحقان الفعل بمجرد العلم فان القبيح قد يحسن لعلم الفاعل بحسنه ويقبح الحسن لعلم الفاعل
بقبحه فالاحكام الواقعية هي الاحكام اللاحقة لمواردها لجهات مقتضية لها بشرط العلم والاحكام الظاهرية هي الاحكام
اللاحقة لمواردها لجهة العلم ولا ريب ان الحكم الواقعي بهذا المعنى متعين في كل واقعة لا يختلف بحصول العلم به وعدمه
وان توقف فعليته على حصوله ويعرف الكلام في نافعية الجهل وسببيته بالقياس الى شرطية العلم وسببيته ثم اعلم
ان المراد بالحكم الظاهري ما وجب الاخذ بمقتضاه والبناء عليه سواء طابق الواقع او لا وبالحكم الواقعي ما كان تعلقه
مشروطا بالعلم سواء حصل الشرط وتعلق او لا فالنسبة بينهما عموم من وجه وقد يطلق الحكم الظاهري ان طابق الواقع على ما يقابل الواقع فيكون بينهما التباين
بان كان هو الثابت الواقعة بشرط العلم فواقعي اولى والا فواقعي ثانوي فالاحكام الظاهرية عند التحقيق باسرها احكام ثم الحكم الظاهري م
واقعية اذ لا يثبت الحكم في حق المحلي الغير المقصر ثبوتا فعليا سواها واعلم ليس لكن من الاحكام الواردة على وجه التقية ظاهرية
ان كان التقية في بيانها فقط والا فواقعية اذ عدم التمكن الشرعي كعدم التمكن العقلي **فصل** اذا رجع المجتهد
عن الفتوى انتقضت صحته بالنسبة الى مواردها المتأخرة عن زمن الرجوع قطعا وهو موضع وفاق ولا فرق في ذلك

في حق العاجز او غير المستطيع
وغير واجب عليه لان الظ مع ان
فساده ظ قلت ليس التكليف المشروط
كان عند عدمه تكليفا واقعيا م

بين ان يكون رجوعه عن القطعي الى الظني او من الظني الى القطعي او من احدهما الى مثله ولا بين رجوعه عن الحكم الواقعي
الى الظاهري او من الظاهري الى الواقعي او من احدهما الى مثله ولا بين تذكره لمدارك قطعه او ظنه السابق وبين عدمه
وان احتمل ان يتوقف فيما لو لم يتذكر لمدارك قطعه السابق انه يبني على مقتضى قطعه بالرجحان منه مستندا قوى لانه لا يقصر
من نقل الاجماع بناء على حجيته ان لم يكن اولى لكنه لو عول على هذا الاحتمال خرج عن محل البحث لان الكلام على تقدير الرجوع
واما بالنسبة الى موارده الخاصة التي بنى فيها قبل رجوعه عليها فان قطع ببطلانها واقعا فالظاهر وجوب التعويل
على مقتضى قطعه فيها بعد الرجوع على ما بالملاقي ما دل على ثبوت الحكم المقطوع به فان الاحكام لا تختص لمواردها الواقعية
لا الاعتقادية فيترتب عليها اثاره الوضعية ما لم تكن مشروطة بالعلم ولا فرق في ذلك بين الحكم وغيره وكذا لو قطع ببطلان
دليله واقعا وان لم يقطع ببطلان نفس الحكم كما لو زعم حجية القياس فافتى بمقتضاه ثم قطع ببطلانه لقطعه بان حكمه
الواقعي حال الافتاء لم يكن ذلك ولان ثبوت الحكم الشرعي يتوقف على قيام دليل ثابت الحجية عليه فاذا انكشف عدم ٢ الدليل انكشف عدم
الحكم مع احتمال ان يوفق يكفي في ثبوت الحكم كون الدليل ثابت الحجية حال التعويل عليه لانه لم ولا يخفى ما فيه وفي الحاق
القطع بقول المعصوم المحتمل للتقية في المقامين كما قد يستكشف عنه في بعض اقسام الاجماع وجهان وان لم يقطع ببطلانهما
ولا ببطلانه فان كانت الواقعة مما يتعين في وقوعها شرعا اخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر بقاؤها على مقتضاها السابق
فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع اذ الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادين ولعدم ما يقتضي نقضها من دليل عليه ولئلا
يؤدي الى العسر والحرج المنفيين عن الشريعة السمحة لعدم وقوف المجتهد غالبا على راي واحد فيؤدي الى اختلال
فيما يبتني فيه عليهما من الاعمال ولئلا يرتفع الوثوق في العمل من حيث ان الرجوع في حقه محتمل وهو مناف للحكمة الداعية
الى تشريع حكم الاجتهاد ولانتقاضه ذلك بصورة القطع لندرته وشذوذه ولاصالة بقاء اثار الواقعة اذ لا ريب
في ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد ولا قطع بارتفاعها بعده اذ لا دليل على تاثير الاجتهاد المتاخر فيها فان القدر الثابت
من دليله جواز الاعتماد عليه بالنسبة الى غير ذلك فيستصحب واما عدم جريان الاصل بالنسبة الى نفس الحكم حيث لا
يستصحب الى الموارد المتاخرة عن زمن الرجوع فلمصادمته الاجماع مع اختصاص مورد الاستصحاب على ما حققنا
بما يكون قضيته البقاء على تقدير عدم طرو المانع وليس بقاؤه بعد الرجوع منه لان الشك فيه في تحقق المقتضي لا
في طرو المانع فان العلة في ثبوته هي ظنه به وكونه مؤدى نظره وقد زالت بعد الرجوع فلو بقي الحكم بعد زوالها
لاحتاج الى علة اخرى وهي حادثة فيتعارض الاصلان اعني اصالة بقاء الحكم واصالة عدم حدوث العلة وكون
العلة هنا اعدادية واستغناء بعض الحوادث في بقائها عن عللها الاعدادية غير مجد لان الاصل بقاء الحاجة لثبوتها

عند

عند الحدوث فيستصحب ولا يتوهم مثله في استصحاب بقاء الاثار بعد الرجوع فان المقتضي لبقائها متحقق وهو
وقوع الواقعة على الوجه الذي ثبت كونه مقتضيا لاستتباع اثارها وانما الشك في ان تغير الرجوع هل يوجب فيتوجه التمسك في
بقائها بالاستصحاب وبالجملة فحكم رجوع المجتهد في الفتوى بمنزلة حكم النسخ في ارتفاع الحكم المنسوخ عن موارده المتاخرة
عنه وبقاء اثار موارده المتقدمة ان كان لها اثار وعلى ما قررنا فلو بنى على عدم جزئية شيء للعبادة او عدم شرطيته فاتى بها
على الوجه الذي بنى عليه ثم رجع بنى على صحة ما اتى به منها لو كانت صلوة وبنى فيها على عدم وجوب السورة ثم رجع بعد
تجاوز المحل بنى على صحتها من جهة ذلك او بنى على صحتها في شعر الارانب والثعالب ثم رجع ولو في الاثناء اذا نزعها قبل
الرجوع وكذا لو بنى على طهارة شيء ثم صلى في ملاقيه ثم رجع ولو في الاثناء وكذا لو تطهر بما يراه طاهرا او طهورا ثم رجع
ولو في الاثناء فلا يلزمه الاستيناف وكذا القول في بقية مباحث العبادات وساير مسائل العقود والايقاعات فلو عقد
او اوقع بصيغة يرى صحتها ٢ واستصحب احكامها من بقاء الملكية والزوجية والبينونة والحرية وغير ذلك ومن هذا الباب ثم رجع بنى على صحتها
حكم الحاكم والظاهر ان عدم انتقاضه بالرجوع موضع وفاق ولا فرق بين بقاء حكم فتواه التي فرع عليه الحكم وعدمه فمن الاول
ما لو ترافع اليه المتعاقدان بالفارسية في النكاح فحكم بالزوجية او في البيع فحكم بالنقل والملكية فان حكم فتواه التي فرع
عليها الحكم وهي صحة ذلك العقد يبقى بعد الرجوع ومن الثاني ما لو اشترى احد المتعاقدين لحم حيوان بقول الحاكم بحليته
فترافعا اليه فحكم بصحة العقد وانتقال الثمن الى المشتري ثم رجع الى القول بالتحريم فان الحكم بصحة العقد وانتقال الثمن
الى البائع يبقى بحاله ولا يبقى الحكم بحليته وحق المشتري بحاله وهكذا وقد يتخيل ان الحاكم اذا حكم بطهارة ماء قليل لاقاه نجاسة
او ما اشبه ذلك ثم رجع لم ينتقض حكمه بالطهارة بالنسبة الى ذلك الماء للاجماع على ان الحكم لا ينتقض بالرجوع وهو
غير جيد لان المراد بالحكم هنا ما يتعلق بالدعاوي والمرافعات ولهذا لا يلزم متابعته في الحكم بالطهارة ولو كانت
الواقعة مما لا يتعين اخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر تغير الحكم بتغير الاجتهاد كما لو بنى على حلية حيوان فذكاه ثم رجع
بنى على تحريم المدعى منه وغيره او على طهارة شيء كعرق الجنب من الحرام فلاقاه ثم رجع بنى على نجاسته ونجاسة ملاقيه
قبل الرجوع وبعده او على عدم تحريم الرضعات العشر فتزوج من ارضعته ذلك ثم رجع بنى على تحريمها لان ذلك كله
رجوع عن حكم الموضوع وهو لا يثبت بالاجتهاد على الاطلاق بل ما دام باقيا على اجتهاده فاذا رجع ارتفع كما يظهر
من نظير ذلك بالنسخ واما الافعال المتعلقة بالموضوع المتفرعة على الاجتهاد السابق فهي في الحقيقة اما من مشخصات
عنوان الموضوع كالملاقاة او من المتفرعات على حكم الموضوع كالتذكية والعقد فلا اثر لها في بقاء حكم الموضوع وربما
امكن التمسك في بقاء الحكم في هذه الصور بلزوم الحرج وارتفاع الوثوق في العمل الا ان ذلك مع انتقاضه بصورة القطع

والنسيان والتعويل على الظواهر التي ينتقض حكمها عند ظهور الخلاف لا يصلح بمجرده دليلا اما الاول فلان الحرج
المقتضي لسقوط التكليف قد يكون شخصيا فيدور سقوط التكليف به مدار ثبوته وقد يكون نوعيا وهذا وان
لم يكن سقوط التكليف به دائرا مدار ثبوته لكن يعتبر تحققه في النوع غالبا والا فلا من تكليف الا ويتحقق الحرج
على بعض تقاديره وانتفاء الغلبة في المقام معلوم واما الثاني فوجه استحسانه انه لا ينهض دليلا وانما تمسكنا بذلك
في المقام السابق على وجه التأييد لا الاستدلال ومما قررنا يتضح الحال فيما لو بني في الفروض السابقة على التحريم او
النجاسة ثم رجع فانه يبني على مقتضى رجوعه لكن لا يبعد القول ببقاء حكم عمله السابق حتى اذا كان مما يعتبر في وقوعه
الاخذ بالاجتهاد كما لو بنى على تحريم حيوان فذكاه ثم رجع امكن القول بتحريمه لا من جهة بقاء حكم الموضوع بل من جهة
ان التذكية صدرت منه حال عدم الاعتداد بها في فتواه في التحليل فلا يعتد بها بعد الرجوع للاصل وكذا لو عقد
على من يحرم عليه في مذهبه ثم رجع فلا يستحلها بذلك العقد واما لو بنى على الفتوى ولكن لم يبن عليها في خصوص
الواقعة اما لعدم علمه بها او لعدم تذكره فيها للفتوى كما لو تزوج بمن ارضعته عشر رضعات وهو يقول فيها
بنشر الحرمة او بعدمه ولم يعلم بالواقعة او لم يتذكر لفتواه فيها الا بعد الرجوع ففي البناء على مقتضى الفتوى السابقة
وعدمه وجهان مبنيان على ان الاحكام المستندة الى الاجتهاد هل تثبت في حق صاحبها مطلقا او مع بنائه في موارده
عليها فيعتبر علمه بها مع تذكره لفتواه فيها والثاني اقرب اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين ومما يؤيده
او يدل عليه ان الاحكام الثابتة بالاجتهاد احكام ظاهرية وهي لا تثبت مع الجهل والغفلة ومما قررنا يظهر حكم التقليد
بالمقايسة فان المقلد اذا رجع مجتهده عن الفتوى او عدل الى من يجوز العدول اليه حيث يسوغ له العدول او بلغ درجة الاجتهاد
وادى نظره الى الخلاف فانه يتصور في صور المذكورة ويجري فيه الكلام المذكور **فصل** اذا افتى
المفتي لمقلديه بحكم ثم رجع ففي وجوب اعلامهم اياهم بذلك وجهان بل قولان يدل على الوجوب ظاهر قوله تعالى ولينذروا
قومهم لعلهم وقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى وان في ترك اعلامهم اغراء لهم بالجهل
وتركا لهم فيما هو باطل عنده ويدل على نفيه الاصل واستناد المقلد في عمله الى طريق شرعي وهو استصحاب عدم الرجوع
فلا يجب ردعه كما لو قلد مجتهدا او ظاناته في المذهب وجريان طريقة السلف على الظاهر على خلاف ذلك وتعذره
غالبا لانتشار المقلدين ولو قيل بالفرق بين ما لو قطع بالبطلان فيجب الاعلام بقدر الامكان وبين ما اذا لم
يقطع به فلا يجب كان متجها ثم ما يقع من المقلدين رجوع المفتي وبين علمه برجوعه يأتي فيه على وجه التقليد السابق
هل يلحق بما وقع عنه قبل الرجوع او لا وجهان وقضية الادلة التي قررناها في المبحث السابق تعيين الاول وكذا

المجتهد

المجتهد في تعيين مؤدى نظره فعمل بغيره ولم يعتد به لم قضاء الحكم الاصل من بقاء الحكم الثابت في حقه بالاجتهاد
ولعدم كون السهو من الطرق المعتبرة وكذا لو سهى المقلد في الحكم الثابت في حقه بالتقليد ومثله لو سهى في اصل
الاجتهاد او التقليد ولا يتعين على المقلد حتى ان يأخذ بقول من يوافق رأيه السابق للاصل **فصل** القول في
التقليد التقليد في اللغة تعليق القلادة في العنق وهو في عرفنا الاخذ بقول الغير من غير حجة وينبغي ان
يراد بقوله فتواه في الحكم الشرعي ولو ابدل به لكان اولى فان هذا هو المعنى المتداول في العرف والمبحوث عنه في
المقام وقد يطلق التقليد على الاخذ بقول الغير في الموضوع الشرعي كقول الفقهاء الاعمى يقلد في معرفة الوقت
والقبلة ولعله مجاز في المعنى المتقدم وعليه فيخرج الاخذ بقول الراوي والشاهد وحكم الحاكم ليقه فان شيئا من
ذلك لا يسمى تقليدا قال العضدي بعد ذكر التعريف المذكور وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول والاجماع
ولا رجوع العامي الى المفتي والقاضي الى الشاهد تقليدا لقيام حجة على ذلك كله ولو سمى ذلك او بعض ذلك تقليدا
فلا مشاحة انتهى ملخصا اقول قولهم في الحد من غير حجة على القول كما هو الظاهر لا على الاخذ كما زعم العضدي على ما يظهر
من تفريعه وعلى هذا فلا اشكال في دخول اخذ العامي بفتوى المجتهد لانه اخذ بقوله من غير حجة على قوله وان كان له حجة على
الاخذ به ويخرج الاخذ بقوله لان برهان العصمة حجة على صحة قوله كما انه حجة على وجوب الاخذ به ايضا ومثله الكلام
في الاخذ بقول الامام بل كان من ثبت عصمته وبقول المجمعين على طريقة اهل الخلاف لا يقال يجري مثل هذا البيان
في اخذ العامي بقول المفتي بعينه حرفا بحرف فان ما دل على وجوب اخذه بقوله دل على ثبوت فتواه عليه بمعنى انه حكم
الله في حقه ولو ظاهرا فيكون له حجة على القول ايضا لانا نقول انما يثبت قول المفتي على العامي ويصير في حقه حكما
شرعيا بعد اخذه قوله سواء اخذ به ام لا واما الاخذ بحكم الحاكم وقول الشاهد واخبار ذي اليد وما اشبه ذلك
فاخراجه من الحد يتوقف على تفسير القول بما ذكرنا هذا واستشكل الفاضل المعاصر بعد البناء على ما ذكره العضدي
في قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بانه ان اريد به الاخذ بقول الغير المجرد عن اعتبار القيدين
وقد اتضح لك ضعفه مما قررناه واعلم انه لا يعتبر في ثبوت التقليد وقوع العمل بمقتضاه لان العمل مسبوق بالعلم
فلا يكون سابقا عليه ولئلا يلزم الدور في العبادات من حيث ان وقوعها يتوقف على قصد القربة وهو يتوقف على
العلم بكونها عبادة فلو توقف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دورا انه يعتبر العمل في لزوم الحكم التقليد قلنا
بجواز العدول والا لزم حكمه مطلقا هذا وقول بعضهم بان التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة بيان للمعنى
اللغوي كما يظهر من ذيل كلامه والملازمة على هذا شايع في العرف **فصل** في جواز التقليد لغير

المجتهد في الفروع مع عدم حضور المعصوم في مجلس التقليد للقطع ببقاء التكليف بالاحكام وانسداد طريق تحصيلها
في حق غيره بغير طريق التقليد غالبا ولجريان طريقة السلف عليه من غير نكير ولان في الزام الكل بالاجتهاد حرجا على الانام
والزاما بما فيه اخلال بالنظام ولعموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على ان المراد باهل الذكر اهل
القران من العلماء كما نص عليه جماعة وقد مر الكلام فيه ولقوله تعالى في اية النفر ولينذروا قومهم المتناول للانذار
بطريق الفتوى ايضا وللاخبار المستفيضة الدالة عليه صريحا وفحوى ومنها قول ابي جعفر ع لابان بن تغلب اجلس
في مجلس المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك ومنها النهي عن خصلتين الى ان قال وان تفتي
الناس بما لا تعلم ومنها اياك ان تفتي الناس برايك ومنها من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته
ملائكة الرحمة الحديث ومنها من افتى الناس الحديث ومنها من افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ
والمحكم من المتشابه فقد هلك الى غير ذلك مما يدل على جواز الفتوى وقبولها من اهلها وربما خالف في ذلك شرذمة
شاذة فحرموه واوجبوا على العامي الرجوع الى عارف عدل يذكر له مدرك الحكم من الكتاب والسنة فان ساعد لغته
على معرفة مدلولهما والا ترجم له معانيهما بالمرادف من لغته فاذا كانت الادلة متعارضة ذكر له المتعارضين
ونبهه على طريق الجمع بحمل المنسوخ على الناسخ والعام على الخاص والمطلق على المقيد ومع تعذر الجمع يذكر له احكام
العلاج على حذو ما مر ولو احتاج الى معرفة حال الراوي ذكر له حاله وبشاعة هذا القول وفساده بالنسبة الى
امثال زماننا مما يستغني لوضوحه عن البيان لظهور عدم مساعدة افهام كثير من العوام على فهم قليل من الاحكام
بهذا الوجه مع عدم مساعدة اكثر اوقات العالم على تعليم قليل ما يحتاج اليه بعض العوام ومع ذلك فلا دليل
على حجية ظن العامي في الادلة المنقولة اليه والايات الدالة على حرمة التقليد معارضة بالايات الدالة على حرمة العمل
بالظن مع انها واردة في التقليد الذي لا دليل على جوازه وهو تقليد غير اهل العلم كما يدل عليه قوله تعالى قل اولو كانوا
لا يعلمون شيئا ولا يهتدون واما رواية الثقلين فلا تنافي جواز التقليد لان الاخذ بقول من يتمسك في
قوله بهما تمسك بهما حقيقة كالتمسك بالرواية ويؤيد ذلك ان وثوق العامي بنظر المجتهد واستنباطه اقوى
من وثوقه بنظره غالبا فعدوله عنه اليه عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما واما المجتهد فلا يجوز له تقليد
غيره في المسائل الشرعية التي اجتهد فيها اجماعا على ما حكاه بعضهم ويشكل بما ذهب اليه كثير من حجية الاجماع المنقول
من حيث نقل المنكشف وما ذهب اليه قوم من حجية الشهرة وما ذهب اليه بعض من الاكتفاء في اثبات السنن بالفتوى
وان اتحد المفتي من حيث النص ح من حيث النص لا من حيث الاحتياط فان ذلك كله بحسب اللفظ تقليد اذ لا فرق

برالا

١٩٠

بر الا الاخذ بفتوى الغير من غير حجة قطعية كانت الفتوى او ظنية اتحد المفتي او تعدد وان كان بالاخذ بحجة وهي
الادلة الدالة على جواز التمسك بالمذكورات واما الاخذ بالاجماع المحصل على الطريق المعتبر عندنا فليس منه لانه اخذ
بالمنكشف لا الكاشف وبالجملة فحال المجتهد في اخذه بقول غيره في هذه الموارد كحال العامي في اخذه بفتوى مجتهده في
كونه اخذا للحكم من غير دليل عليه وان كان له دليل على الاخذ ولعل القائلين بحجية المذكورات غفلوا عن كونها منه
تحت عنوان التقليد فيمكن ابطال قولهم بها بالاجماع ان تم مع احتمال ان يكون الغفلة من ناقل الاجماع في المقام
حيث اطلق الدعوى ولا سبيل الى الفرق بان تعويل المجتهد في المذكورات على الظن الحاصل منها ولهذا يبحث عن
المعارض ويلاحظ في العمل بها مدركه بخلاف اخذ العامي بقول المفتي فانه من حيث انه قوله بدليل جعله من باب التعبد
لان بعض القائلين بحجيتها ربما يعول عليها من حيث التعبد لا للظن كما يرشد اليه بعض ادلتهم وبعضهم يجعل حجية التقليد
من حيث الظن لا التعبد نعم يمكن التفصي عن ذلك في نقل الاجماع بان التعويل عليه باعتبار حكاية الناقل لقول
المعصوم لا باعتبار افتائه به كما في الرواية فان الاخذ بها اخذ بقول لا بقوله ومذهبه فتدبر واما المسائل التي لم يجتهد
فيها ويمكن من الاجتهاد فيها فالحق عدم جواز التقليد فيها ايضا وان كان قد قلد فيها قبل الاجتهاد ولا اظن
ان احدا من اصحابنا يخالف في ذلك نعم نقل الخلاف فيه عن بعض اهل الخلاف وربما كان مستندهم اصالة بقاء
جواز العمل بالتقليد واطلاق الادلة السمعية الدالة عليه والكل ضعيف في مقابل الشهرة العظيمة ان لم يثبت اجماع
مع انصراف الامر الى غير المتمكن فيبقى اصالة بقاء الاشتغال بالعمل بالاحكام مستدعيا للفراغ اليقيني وهو انما
يحصل بالاجتهاد على ان العدول عن الاجتهاد الى التقليد عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما وهو بعيد عن الاعتبار
ولو عجز في مسئلة لضيق وقت او عدم كتاب او عدم تمكن من مراجعته تعين عليه التقليد في موضع الحاجة وتتم
ذلك باستمرارها الى ان يتمكن من الاجتهاد ويمضي على مقتضى التقليد فيها او يعمل على وجه وان ادى نظره بعد ذلك
الى خلافه ما لم يقطع به كما في العامي ولو قلد ثم تمكن من الاجتهاد سقط عنه التقليد لانتفاء موجبه فلو اعتراه
المانع بعد ذلك واضطر الى التقليد في مسئلتين ثم تمكن من الاجتهاد في احديهما على البدلية ففي سقوط حكم
التقليد فيهما فيجوز له العدول بعد التعذر وعدمه وجهان واما المسائل التي يتردد فيها فان كان تردده لعدم
امكان النظر وبتكافؤ الادلة في نظره فحكمه التخيير في العمل بايهما شاء او طرحهما والرجوع الى الاصول الظاهر على
خلاف ياتي في بحث التعادل له لا سبيل الرجوع الى التقليد ويجوز له التقليد في المسائل التي لا سبيل له الى الاجتهاد
فيها كمباحث اللغة لكن جواز التقليد فيها من حيث الظن لا التعبد هذا كله في المجتهد المطلق واما المتجزي

ويمكن الجواب بان ما دل على حجية تلك الاوامر
دل على ان مؤديها هو الحكم الظاهري في
حقه ياخذ بها قامت الحجة عليه مع قطع
النظر عن الاخذ ولهذا يلزمه مقتضاه و
ان لم يعمل به بخلاف فتوى المفتي فانها انما
تثبت في حق المقلد بعد اخذه به لا مطلقا ولهذا
لو عصى ولم ياخذ به ثم وجد مفت اخر جاز
له ان يرجع اليه بل قد يتعين صح

بناء على جوازه فلا يبعد الحاقه بالمجتهد المطلق بالنسبة الى المسائل التي يتمكن من الاجتهاد فيها لا سيما مع عدم
سبق التقليد فيها مع احتمال التخيير بين ذلك وبين التقليد وكيف كان فالحكم يدور مدار نظره او نظر من
يرجع اليه في ذلك واما اصول الدين فقد اختلفوا في التقليد فيها فقيل بتحريمه ووجوب النظر وقيل بجوازه
وقيل بوجوبه وتحريم النظر والمراد بالتقليد هنا معناه المعروف اعني الاخذ بقول الغير من غير حجة اي من غير حجة
على القول كما نبهنا عليه في بيان الحد ومعنى الاخذ بقوله هنا الالتزام به اذ الان بصدد الاعتقاد فيرجع
النزاع الى ان طريق تحصيل الاعتقاد المعتبر في الاصول هل هو منحصر في النظر فلا يجوز الاعتماد على الاعتقاد
الحاصل عن التقليد او منحصر في التقليد فيجب الاعتماد على الاعتقاد الحاصل منه فلا يجوز النظر او لا ينحصر في
احدهما بل يتخير بينهما وانما اعتبرنا حصول الاعتقاد بالتقليد في محل النزاع للاجماع على ان الايمان لا يتحقق
بدون الاذعان ولم يعتبر حصول القطع ليتم على القول بكفاية الظن ولا ريب ان كلا من النظر والتقليد
طريق في نفسه الى تحصيل الاعتقاد وان اعتبر بلوغه مرتبة القطع ولهذا تراهم يعتبرون الثبات في تعريف العلم
بعد اعتبار الجزم احترازا عن الجزم المستند الى التقليد نعم قد يتعذر تحصيل الجزم بطريق التقليد في حق الاذكياء
المتفطنين لعدم تعويلهم على غير الدليل كما قد يتعذر تحصيله بطريق النظر في حق القاصرين عن مرتبة النظر
بالكلية كبعض ضعفاء العقول ان قلنا بانهم مكلفون بتحصيل المعارف لكن ذلك خارج عن محل البحث فان
الكلام في صورة الامكان وكون الاعتقاد في حد ذاته غير مقدور لا ينافي كونه مقدورا بواسطة القدرة
على اسبابه من نظر او تقليد وترك فيما النظر يؤدي الى التشكيك وزوال الاعتقاد فاتضح مما قررنا انه لا
سبيل الى ما يتوهم من ان يرجع هذا النزاع الى اشتراط القطع في الاصول فان اعتبرناه تعين القول بعدم جواز
التقليد لما عرفت من ان التقليد قد يفيد القطع اذا عرفت هذا فقد استدل على القول الاول بوجوه منها
انه تعالى ذم الكفار في تقليدهم اباءهم في مواضع عديدة كقوله تعالى ما يعبدون الا كما يعبد اباؤهم وقوله جل شانه
حكاية عنهم في غير موضع انا وجدنا اباءنا على امة الاية الى غير ذلك فلو كان التعويل عليه سديدا مرضيا
لما توجه اليهم ذم ولكان لهم المعارضة بجوازه في شرع الاسلام فيتحقق الافحام ولا سبيل الى دفعه بالفرق
بان هذا تقليد لاهل الحق فيجزي بخلاف تقليدهم لابائهم لان كلا من المعتقدين يعتقد بالتقليد انه
مقلد لاهل الحق فلا يتحقق فارق بالنسبة الى معتقدهما وتحققه بحسب الواقع لا يجديه في رد الافحام
ويشكل بان هذه الايات انما تدل على ذمهم باتباعهم طريقة اباءهم وانما التزموا بها تعصبا وعنادا كما يدل

عليه قوله تعالى كفارا حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق وقوله جل شانه وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
ظلما وعلوا وقوله تبارك اسمه يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الى غير ذلك وليس من البعيد عادة ان يكون الكفار
مذمومون في هذه الايات على التقليد معتقدين لحقية طريقه ولو بالتقليد ولوضوح فسادها خصوصا بعد تنبيه
على ذلك بالدلائل والمعاجز ولو التزمنا بلزوم القطع بالمعارف كما هو المحقق فالاشكال
اوضح وقد اعترض على الاحتجاج بهذه الايات بانها من باب العام المخصص وحجيته محل كلام ولو سلم فغايته افادة
الظن والمسئلة كلامية لا بد من تحصيل القطع فيها مع ان الاستدلال بها انما يتم على مذهب الاشاعرة دون العدلية
اذ اثبات وجوب معرفته تعالى بالنظر بقوله دور ويمكن الجواب عن الاول بجعل الدلالة قطعية بمعونة سوق الكلام
او جعل حجية ظاهرها قطعية لندرة المخالف مع انا لا نم عدم حجية الظن في المقام لانا ان جعلنا النظر معتبرا في
صحة الايمان فلا ريب ان قاعدة دفع الضرر المظنون قاضية بوجوب النظر للشك في حصول البراءة بالاعتقاد
التقليدي فيجب النظر تحصيلا لليقين بالبراءة واما ما يتوهم من ان القدر المعلوم وجوب احد الامرين فالاصل براءة
الذمة عن التعيين فواضح الضعف لان القدر المعلوم وجوب احدهما بالخصوص وهو الاعتقاد عن الدليل فيجب
الاقتصار وان لم يعلم وجوبه على التعيين للشك في وجوب الاخر وقيامه مقام الاول نظرا الى احتمال عدم الاعتداد
التقليدي مع ان العمل بالاصل لا يجوز عقلا وشرعا الا بعد الفحص عن المعارض وعدم العثور عليه وان جعلناه
واجبا مستقلا فالمنع من حجية الظن فيه غير سديد اما عند القائلين بانسداد باب العلم فلوضوح جريان
الدليل المذكور في مطلق التكاليف سواء تعلقت بالجنان او بالجوارح ولا اختصاص للقاعدة المذكورة بالثاني
كما زعم واما عند غيرهم فلقطعهم بحجية ظواهر الكتاب ولا خلاف فيه بين من يعتد بمقالته منهم وعن الاخير
بان المراد اثبات وجوب النظر بقوله تعالى على من كان مؤمنا بطريق التقليد دمه تحقيقا للمسئلة وبيانا
ان الذي حصل الايمان بطريق النظر وقد ادى ما وجب عليه مع امكان الاستدلال بها على غير المؤمن اذ
جوز ان يكون ذلك كلامه تعالى اذ يجب عليه النظر في طلب الحق دفعا للضرر المظنون ومنها الايات الدالة على وجوب
العلم كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو ويتم الاحتجاج بضميمة اية التاسي وكقوله تعالى اعلموا ان الله يحيي الارض
بعد موتها وغير ذلك فان العلم على ما صرح به جماعة هو الاعتقاد الثابت الجازم المطابق للواقع مع اختصاص
الخطاب بالنبي ص فاحترزوا بالثابت عن الاعتقاد الجازم المطابق الناشئ عن التقليد فانه غير ثابت فلا بد منه
في العلم ويشكل بان هذا ان كان تفسيرا للعلم باعتبار الاصطلاح فتنزيل الاية عليه غير سديد وان كان تفسيرا

له باعتبار اللغة والعرف مساعدة كلام اللغويين على ذلك غير واضحة كما يظهر بالرجوع اليها والظاهر من المحاورات
العرفية ان معناه مطلق الجزم او الجزم المطابق خاصة هذا واعترض على الاية الاولى بان المراد من الامر بالثبت على العلم
لانه كان عالما قبل نزول هذه الاية اذ لم يقبل احد ايمانا اول ما نزلت عليه وبانه ليس طلبا لتحصيل العلم بل اثبات
للعلم وايجاد له من قبيل قول المعلم اعلم كذا وهذا يجري على الاية الثانية ايضا ويمكن الجواب عن الاول بان وجوب
الثبت على العلم يستلزم وجوب تحصيل العلم فيثبت المقصود وبان قول المعلم يجوز ان يكون امرا بتحصيل العلم وذلك
بصرف الموجه فيما يقوله والاصغاء اليه وان جاز ان يكون بمعنى اعلمك بان الامر كذا فيكون معناه ايجاد
العلم ومع فاخراج الاية عن ظاهرها بمجرد الاحتمال غير سديد ومنها الايات الدالة على وجوب النظر كقوله
تع قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله جل شانه اولم يتفكروا في انفسهم وقوله تبارك اسمه افلا خلقوا
يتفكرون الى غير ذلك ولقائل ان يقول بان الظاهر من هذه الايات توجه الامر فيها الى الكفار وكانهم حثوا
بالامر بالنظر والتفكر ليطلعوا على عظم قدرة الله تعالى واحاطتها بالامور بملاحظة عجايب صنعه ودقايق حكمته
المودعة فيما يشاهد من خلقه ليتبين لهم انه تعالى قادر على اعادتهم بعد الموت ولم يرتدعوا عن محال الغير وتكذيب
رسله بعد ما اتضح لهم الحق وانكشف لهم الواقع ومع فلا دلالة لها على المقصود ومنها انه يجب تحصيل العلم
بالمعارف بالاجماع والتقليد لا يفيده لجواز كذب المقلد فلا يكون مطابقا فلا يكون علما ولان قول
الغير لو افاده لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية كحدوث العالم وقدمه ولانه لو افاد العلم لكان
العلم بكونه صادقا اما بالضرورة وهو باطل قطعا واما بالنظر فيستدعي الحاجة الى الدليل والمقدر عدمه والا
لم يكن تقليدا ويمكن الجواب بانه ان اريد بالعلم الجزم المطابق الناشي من الدليل فدعوى الاجماع على وجوب
تحصيله ممنوعة مع انها لو سلمت فبقية المقدمات مستدركة وان اريد به مطلق الجزم او الجزم المطابق
فدعوى ان التقليد لا يفيده ممنوعة والوجوه المستدل بها فاسدة اما الاول فلان تجويز كذب المقلد ان
كان بالنظر الى الجازم فغير معقول لان كل جازم حال جزمه لا يجوز ان يكون جزمه مخالفا للواقع والا لم
يكن جازما وان كان بالنظر الى غيره فغير مفيد والا لكان الدليل ايضا غير مفيد للعلم لجواز كذب مدلوله
عند غير المستدل كالمسبوق بالشبهة ونحوه واما عن الثاني فبانا لا ندعي ان قول كل احد يفيد العلم للمقلد
حتى يلزم منه اعتقاد المتناقضين في زمان واحد عند الاختلاف بل ندعي ان قول الغير قد يفيده ومع
نمنع استفادة العلم من اقوال المختلفين في زمان واحد بل اما ان لا يعلم بشيء منها او يعلم باحدها

واما

واما عن الثالث فبان علم المقلد بصدق من يقلده حدسي ناش عن اعتقاد الكلية والاستيناس بطريقته مع
الغفلة او التغافل عن عدم مدخلية ذلك في اصابة الحق وقد لا يرتدع المقلد بمجرد التنبيه لاستحكام المنشأ في
نفسه ولهذا احتاج الى مزيد ايضاح باقامة معجزة او ايراد حجة جلية ولو فرض ان علمه بصدقه ناش عن الدليل كعلمنا
بصدق المعصوم المستند الى برهان العصمة فليس من التقليد في شيء كما اشرنا اليه سابقا ومنها ان الاعتقاد
الحاصل بالتقليد في عرضة الزوال لصاحبه غير مامون على زواله فيجب تثبيته بالنظر دفعا للضرر المظنون ويشكل
بانه ان اريد ان الاعتقاد المذكور عند غير صاحبه في عرضة الزوال فغير مفيد في ثبوت التكليف عليه اذ لا يجب
على المكلف دفع الضرر الذي يظنه الغير في حقه اذا لم يوجب ظنه به وان اريد انه عند صاحبه في عرضة الزوال فهو ممنوع
الملازمة بل التحقيق ان ثبات العقايد الحقة ورسوخها في النفس كثيرا ما يستند الى الملكات القلبية وكيفياتها
الاصلية والاكتسابية وليس للاستدلال والتقليد كثير مدخل في ذلك ولهذا يتزايد قوة اليقين والايمان
بزيادة الورع والتقوى حتى انه قد يبلغ الورع بصاحبه الى درجة من الايمان يمتنع عليه الزوال كما يستفاد من النصوص
وقد اشير اليه في قوله تعالى وتثبيتا من انفسهم وقد يكون المولع في المعاصي والشهوات على خطر في بقاء ايمانه وان كان
حكيما مبرهنا ويقع مثل ذلك في جانب الباطل ايضا وهذا من الامور الواضحة عند ارباب القلوب والمكاشفة ولا
ينافي ذلك ما ذكروه من ان الاعتقاد المستند الى الدليل ثابت والى التقليد غير ثابت لان المراد ان الاستدلال
والتقليد من شانهما ذلك وان جاز التخلف من جهة العوارض الخارجية ومنها ما دل من الاخبار على ان الايمان
هو ما استقر في القلب من التصديق بالشهادتين ووجه الدلالة ان الاستقرار لا يتحقق الا بالدليل والايمان
معتبر اذ لا ثبات للاعتقاد الناشي من التقليد وما دل على ان المؤمن اذا جعل في قبره وسئل عن ربه ودينه و
نبيه وامامه اجاب بالصواب فيقول له كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله اليه وثبتني عليه فيقال انم نومة لا حلم فيها
نومة العروس ويفتح له باب من الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها وان كان الكافر اذا جعل في قبره وسئل اجاب
كما يجيب به المؤمن فيقول له من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون ذلك فيضرب بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان
لا يطيقونها فيذوب كما يذوب الرصاص فلو كان التقليد مجزيا لاكتفى منه بذلك ايضا ويمكن الجواب اما عن الاول
فبان الظاهر من الاستقرار مجرد التحقق او التحقق على وجه الدوام لا ان يكون بحيث لا يزول بالتشكيك مع ان الاعتقاد
التقليدي قد يكون بحيث لا يزول بالتشكيك والاعتقاد عن الدليل قد يكون في معرض الزوال كما عرفت في بيانها
المتقدم فالاستقرار والثبات لا ينافي التقليد ولا يستلزم الاستدلال واما عن الثاني فان قول المؤمن امر هدا

في اسا اليه لا يختص بالهداية بطريق الاستدلال وقول الآخر سمعت الناس يقولون ذلك يدل على عدم كونه معتقدا
لما يقول به كما يدل عليه تسميته كافرا ولا ينافيه قوله كيف علمت ذلك حيث يدل على كونه معتقدا ذلك لانه اقرب
المجازات الى العلم لان هذه الكلمة كثيرا ما يطلق على تعويلا على ما هو الظن من الاخبار احتج المنكرون لوجوب النظر
اولا بانه لو وجب النظر لدار فان وجوب النظر انما يثبت بالشرع وثبوت الشرع يتوقف على وجوب النظر فيكون
دورا وهذه الحجة كما ترى مبنية على مذهب الاشاعرة والجواب المنع من توقفه ثبوت الشرع على وجوب النظر الثابت
به بل على مجرد حصوله او ثبوته بالفعل فلا دور وثانيا بان النبي ص وان كان يحكم باسلام من اقر بالشهادتين وكان
يكتفي بذلك منهم ولم يكلفهم بالاستدلال والنظر وذلك اية عدم وجوبه ولا تكلفهم به والجواب انه لا يراد بالاستدلال
تحصيل الادلة التفصيلية على الوجه المقرر في علم الكلام او كتب الحكمة بل تحصيل ما يطمئن به النفس من الدليل
وان كان اجماليا وهذا اما لا يكاد ينفك عنه منصف متفطن وتدقيق تدل المعجزة على صدق صاحبها دلالة ضرورية
فان تم فلعل عدم امرهم بالاستدلال استغناء عنه بدلالة المعجزة واما ما يقال من ان اكتفائه ص بمجرد الاقرار بالشهادتين
انه كان من باب المسامحة والمماشاة ليتقوى شوكة الاسلام بالاجتماع لاكتفائه بذلك من المنافقين ليجتمع على
كفاية في ايمانهم واتفاقا فضعيف ظ لانهم لو كان الايمان المعتبر هو الايمان عن الدليل لوجب عليه ص ان يبين لهم
ذلك وان لا يكتفي باقرار من اقر بالشهادتين الا ان يدعى ان اقراره عن الدليل الا ان الاقرار بالشيء لا يدل على الجزم
به وهو لا يستلزم الاستناد الى الدليل ولا ينافي ذلك قبوله لاقرار المنافق لانه ص انما كان مكلفا بالظاهر لا
بما هو مكنون في السرائر وبالجملة فعرض وجوب الايمان عن الدليل مع تسليم عدم بيانه ص يوجب استناد التقصير في
التبليغ اليه ص وعدم اتمام الحجة على العباد وهو ظ السقوط ومتضح الفساد وثالثا بان مسائل الاصول اغمض
من مسائل الفروع فاذا جاز التقليد في الثاني جاز في الاول بطريق الاولوية والجواب المنع من اغمضية مسائل
الاصول من الفروع بل الامر على العكس كما يشهد به الوجدان مع ان التقليد في الاصول قد يقضي الى الدور بخلاف
التقليد في الفروع فلا يتم الاولوية اقول ويمكن الاحتجاج عليه رابعا بقوله تع فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون فانه بعمومه يتناول الاصول ايض ويمكن الجواب عنه بانه عام فيحمل على غير الاصول جمعا بينه و
بين الايات السابقة وخامسا بان المعتقد بالتقليد مصدق عرفا ولغة فيدخل تحت العموم في قوله تع وعد
الله المؤمنين والمؤمنات جنات الاية فان الايمان هو التصديق كما مر جوابه ويمكن الجواب عنه بانا لا ننكر ايمان
المعتقد بالتقليد وانما ندعي عصيانه بترك النظر على تقدير تفطنه بوجوبه وهو لا ينافي دخوله في العموم المذكور

لعدم

المذكور لعدم اختصاص الوعد بعدول المؤمنين وسادسها بقوله تع امنوا بالله ورسوله وغيره من الايات الامرة بالايمان
فانه يصدق مع التقليد ايض ويمكن الجواب عنه بان الايمان عندنا في نفسه واجب والنظر واجب اخر وليس شرطا في صحته
والايات انما تدل على وجوب الاول ولا دلالة لها على نفي الثاني ثم الوجوه المذكورة مشتركة بين القولين الاخيرين ولعل
القائل منهما بالجواز يتمسك بالاصل وبان طريقة السلف جارية على عدم الانكار على الناظر في المعارف فهو اجماع منهم
على عدم تحريمه وبالايات السابقة اذ لا اقل من دلالتها على الجواز واما القائل بالمنع فقد احتج عليه بوجوه منها
قوله ص عليكم بدين العجائز فان العجائز انما يدين بالتقليد والامر به يدل على الجائز والجواب بعد تسليم الرواية المنع
من تدين العجائز بالتقليد بل بالدليل مجردا عن ملاحظة الشكوك والشبهات كما يدل عليه حكاية كف يدها عن تحريك
دولابها واحتجاجها بان الدولاب اذا كان لا يتحرك من غير محرك فكيف تتحرك السموات من غير قادر يحركها
المقصد المنع من الالتفات الى ما يوجب الارتياب والوسوسة كما يدل عليه قوله لا ترتابوا فتشكوا وقد يجاب بان هذا
الكلام قول سفيان حين انبت منزلة بين الايمان والكفر فقالت عجوز في رد ذلك قال الله تع هو الذي خلقكم فمنكم كافر
ومنكم مؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجائز ولا يذهب عليك ان صدور هذا الكلام في ذلك المقام عن سفيان لا
ينافي صدوره عنه ص في المقام المروي عنه من حكاية الدولاب ومنها انه بدعة في الدين اذ لم يعهد عن الصحابة والا
لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما في الفروع والجواب ان الذي لم يعهد من الصحابة انما هو الخوض في الادلة على الوجه
المقرر في علم الكلام لا الاستدلال مط ولو سلم فغاية ما يلزم من ذلك عدم وجوبه وهو لا يستلزم ايقاعه على وجه المشروعية
والرجحان ليكون بدعة ومنها ان النظر في الاصول مظنة للوقوع في الشبهة والخروج من الدين لكثرة الشبهات التي
يتطرق اليها فيجب ترك النظر دفعا لما يترتب عليه من خوف الضرر والجواب المنع من كون مطلق النظر مظنة للوقوع
في الشبهة نعم ربما يؤدي الى ذلك التوغل في المسائل الحكمية لا سيما بالنسبة الى اصحاب التشكيك من ذوي الاذهان
الغير المستقيمة خصوصا اذا كانوا غير مستانسين بالشريعة والتزام التحكيم فيه مما لا ينافي المقصد ومنها انه ص خرج
عن اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا
عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه وقال ع اذا ذكر القدر فامسكوا والجواب بعد تسليم الرواية انها خارجة عن محل
البحث لان الكلام في المعارف الاصولية وليس مسئلة القدر منها مع انه ص نهى عن الخوض فيه وهو لا يدل على
جواز التقليد فيه بالمعنى المتقدم لامكان ارادة الاعراض عن القول فيه بالكلية او الرجوع فيه الى ما دل عليه الكتاب
والسنة هذا ثم على القول بحرمة التقليد في الاصول هل يكتفي به في اسلام صاحبه اذا حصل له الجزم به او لا اظهرهما

الاول وتقدم في بعض الوجوه السابقة ما يدل عليه ولم نقف للقول الآخر على دليل اذا عرفت هذا فاعلم ان القول بجواز التقليد
في الاصول انما يناسب طريقة العوام فان ساحة العلماء بعيدة عن ذلك وحق فالبحث يتعلق بالتقليد تارة باعتبار ما
يلزم المقلد العامي عند نفسه ولو بعد تنبيهه عليه واخرى باعتبار ما يلزم العالم عند رجوعه اليه وتمكنه من ردعه
اما بالنسبة الى المقام الاول فالظاهر ان العامي ان علم بوجوب النظر عليه ولو من جهة الخوف على عقايده وجب عليه النظر و
الامكان ووظيفته في ذلك الرجوع الى العلماء لان المسئلة نظرية يقصر عن معرفتها نظر العامي غالبا ولو تمكن العامي
من معرفتها ففي وجوبها عليه نظر واما بالنسبة الى المقام الثاني فالتحقيق ان العالم ان وجد المقلد مخطئا في العقايد
وتمكن من ردعه وجب عليه ردعه عنها ولو بالتنبيه على عدم الاعتداد في المعارف بالتقليد وان كثيرا من ذوي
الملل الفاسدة يعتمدون على التقليد في اثبات ملتهم فلو كان التقليد مفضيا الى الصواب لزم ان يكونوا جميعا
مصيبين مع انه محال وان وجده مصيبا في تقليده للعقايد الحقة ولم يخف على عقايده من طريان التشكيك
عليها فالظاهر عدم وجوب الزامه بالنظر لان المقصود من النظر انما هو تحصيل العقايد الحقة وقد حصلها بطريق
التقليد ووجوب المقدمة يسقط عند الوصول الى ذيها والادلة التي تمسكوا بها على وجوب النظر في نفسه مخدوشة
بامر ولو خاف على عقايده بترك النظر فالظاهر وجوب الزامه بالنظر لانه مكلف به واقعا وان جهله واعلم ان المراد
بالتقليد هنا الاخذ بقول غير المعصوم او بقوله مجردا عن دليل يدل على صدقه والا فالاخذ بقوله في المعارف بعد
اثبات كونه صادقا مما لا نزاع في جوازه ومن هذا الباب قول كثير من اهل الاسلام بالتوحيد والمعاد فانهم انما
يستندون في اثباتها الى قول النبي وهذا مما لا غبار عليه والتحقيق خروج ذلك عن التقليد المصطلح كما نبهنا عليه في
الحد

محل التقليد انما هو الاحكام الفرعية التي لا علم للمقلد بها من غير جهة التقليد اذا كانت مما يحتاج
اليها المقلد في العمل سواء كانت من المباحث المجردة في الاصول كمسائل التقليد او لا كمسائل الفقه ومثلها مسائل
علم الاخلاق وانما اعتبرنا عدم علمه بها من غير جهة التقليد احترازا عن الاحكام المعلومة عنده بضرورة او اجماع
او دليل قاطع ولو بالمآل كما في المتجزي العالم بحجية ظنه ونظره فانه لا سبيل الى التقليد فيها وكذا لو علم ببطلان ما افتى
به لعدم الخصوص ولم يتعين عنده احد الاقوال المخالفة له فيقلد غيره في غيره وان كان مفضولا او ميتا مع
الانحصار وانما يتعين التقليد في حق المقلد حيث لا يتمكن من العمل بالاحتياط والا تخير بينه وبين التقليد فان
التحقيق ان الاصل الاخذ بالاحتياط مسلك آخر يبتني على الاجتهاد والتقليد في كثير من موارده والحصر فيهما كما وقع
عن البعض لا ماخذ له والادلة الدالة على وجوبهما لا تدل على تعيينهما بالنسبة الى الاخذ بهذه الطريقة وحصول البراءة

في العمل

194

في العمل بها في مواضعها قطعي بل نقول قضية الاصل الابتدائي هو لزوم السلوك بطريق الاحتياط عند الامكان تحصيلا
للبراءة اليقينية عن الشغل الثابت بالظنون الدينية لكن وسعة الشريعة السمحة قضت بعدم تعيينه لادائه الى الضيق
والعسر وقصور كثير من الناس عن ادائه قليله واما سقوطه بالكلية فلا شاهد عليه بل وفي بعض الاخبار دلالة على عدمه
ثم لا بد للعامل بهذا الطريق من علمه بحصول التخلص به ولو بالتقليد ان كان من اهله لئلا يؤدي الى التشريع وليحصل له اليقين
بالبراءة من الشغل المقطوع به ثم من الموارد ما لا يحتمل الاحتياط ومنها ما يحتمله فمن الصورة الاولى ما اذا احتملت الواقعة
التي علم بانها ليست بعبادة للوجوب والتحريم لا من جهة التشريع او من جهة نفس الفعل او من جهة حصول الاحتياط به على
اشكال في الاخير ومنها ما اذا دار الامر بين ان يكون الفعل عبادة واجبة وبين ان يكون مباحا او مكروها فانه لا يصح
الاحتياط هنا بالفعل الا بالقيود المتقدمة مع علمه بعدم العبرة بنية الوجه ومنها ما اذا دار الامر بين ان يكون الفعل
عبادة واجبة وبين ان يكون الفعل عبادة واجبة وبين ان يكون مباحا او مكروها فانه لا يصح الاحتياط هنا بالفعل
الا بالقيود المتقدمة مع علمه بعدم العبرة بنية الوجه ومنها ما اذا دار الامر في العبادة بين وجوبها وندبها كغسل الجمعة
وكان العامل ممن يعتبر نية الوجه اجتهادا او تقليدا او لم يثبت في حقه عدمه فليس له الاحتياط بالفعل متقربا به او معينا
لاحد الوجهين للزوم التشريع المحرم فانه عبارة عن ادخال ما لم يعلم دخوله في الدين فيه على ما هو التحقيق ويدل عليه قوله
تعالى تقولون على الله ما لا تعلمون وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك وتخصيص بعض الناس له بادخال
ما علم خروجه من الدين فيه ليس بمعتمد ومن الصورة الثانية ما اذا دار الامر بين الوجوب لا بوجه العبادة وبين ما
عدا التحريم من الاحكام الثلثة فله ان ياتي بالفعل لا بقصد الوجوب من جهة نفس الفعل تخلصا عن الاجتهاد والتقليد
ولو قصد به الوجوب التخييري من حيث تادي الاحتياط الواجب به فيتجه ان قلنا بوجوب الاحتياط على وجه التخيير
بينه وبين الاجتهاد او التقليد ولو جعلناه مسقطا لوجوبهما لم يتجه ذلك ومنها ما اذا دار الامر بين التحريم لا بوجه
العبادة وبين ما عدا الوجوب من الاحكام فله ان يترك الفعل لا بقصد التحريم كما مر ومنها ما اذا دار الامر بين الاباحة
والندب او بينها وبين الكراهة او بينهما وبين الندب فله ان ياتي بالفعل او يترك لا بقصد الرجحان ومنها
ان يدور الامر بين كون الفعل واجبا او مندوبا ولو على وجه التعبد مع العلم بانتفاء بقية الاحكام كما في غسل الجمعة
والاحرام بناء على عدم وجوب نية الوجه فيتمكن من الاحتياط بالاتيان بالفعل متقربا ومنها ان يدور الامر
بين الوجوب على وجه العبادة والتحريم من حيث التشريع فيصح ان يحتاط بالفعل على وجه التعبد مع العلم بعدم دليل
واضح على نفي الوجوب ثم اعلم انه يجب التقليد على المقلد في المسائل المحتملة للوجوب او التحريم ولو على وجه التخيير حيث

تبرا للاحتياط وجوبا موسعا لا يتضيق الا بخوف فوات الامتثال على تقدير الوجوب او التحريم ولا يجب فيما عداها وان جاز
نعم لا يجوز له الاتيان بالعمل بنية الوجه الا بعد التقليد وكذا الكلام في الاجتهاد الا انه قد يجب ليتم للحاجة المتقدم اليه

فصل يعتبر في انعقاد التقليد شرائط يرجع بعضها الى المستفتي وبعضها الى الحكم المفتي به اما الشرائط المعتبرة
في المستفتي فامور منها ان يكون عاقلا حال التقليد فلا عبرة بتقليد المجنون حال جنونه وان تصور التقليد وعقد
قلبه عليه لعدم الاعتداد بعقله نعم لو قلد حال العقل ثم جن استمر التقليد في حقه ويظهر الثمرة في حق وليه وفي حقه
بعد الافاقة وكذا لا عبرة بتقليد الصبي وان كان مميزا ان جعلنا اعماله تمرينية ولو جعلنا اعماله شرعية لزم ثبوته
في حقه لانه منها ولو توقف صحة غيره عليه غالبا عليه ويظهر الثمرة فيما لو بلغ عشرا وقلد من يقول بصحة عتقه فاعتق مملوكه
فان جعلنا تقليده شرعيا انعتق عليه المملوك ولو جعلناه للتمرين لم ينعتق وفي فروله عند من يمنع عتقه فيجوز على القول
بكونه تمرينيا ولا يجوز على القول بكونه شرعيا وكذا الكلام في استصحاب تقليده الى ما بعد البلوغ اذا مات مفتيه قبله عند
من يقول به ولا فرق في ذلك بين تقليده في الوجوب والتحريم وغيرهما اذ لا يعتبر في صحة التقليد فعلية الحكم والاثر ثبت
بالنسبة الى فاقد الشرط ومنها ان لا يكون مجتهدا متمكنا من تحصيل ما قلد فيه بالاجتهاد على الوجه المعتبر وقد
مر بيان ذلك بتفاصيله ومنها ان يكون عالما بجواز تقليد من يرجع اليه في الفتوى وسيأتي بيان طريق علمه
بذلك فلو قلد من لا يعتقد التقليد مطلقا او قلد من لا يعتقد جواز تقليده بالخصوص لم يعتبر لعدم تحقق الاخذ في
حقه حقيقة ومنها ان يكون المقلد مؤمنا حال التقليد اذا كان المفتي مؤمنا فلا عبرة بتقليد الكافر المخالف له
لعدم كونه اخذا بقوله حقيقة لكونه على خلاف معتقده نعم لو فرض انه اعتقد جواز تقليد المؤمن كالكافر المجرد
اذ هيلون الشعاير والمرتد الذي لم يقبل منه الاسلام لم يبعد ترتب احكامه عليه ويظهر الثمرة في جريان احكام
التقليد عليه من صحة عقوده وايقاعاته وملكه لما اخذه عملا بقوله وفي ارتفاع الاثم عنه اذا قلده في ما اختلف
في اباحته اذا كان في الواقع محرما وفي جواز عدوله بناء على عدم جوازه وفي استصحابه على تقدير موت المفتي لا سيما اذا
استمر بعده ونحو ذلك ولو قلد الكافر في احكام دينه من مكية او صحة او فساد لاهل مذهبه ممن يصح تقليده في
مذهبه لزمه تلك الاحكام بالنسبة الى الوقايع التي تقدم فيها حال كفره فيحكم بصحة عقوده وايقاعاته ويستمر تلك الاحكام
الى حال الاسلام لو اسلم ما لم يمتنع استمراره فيه كالبقاء على نكاح المحارم او على ما فوق النصاب من هذا الباب ونافه
على نكاح زوجة لاط باخيها قبل النكاح ولا يقدح في ذلك كونه عندنا معاقبا على الفروع اذ لا منافاة بين صحة
عقده وتحريمه ولا بينها وبين تحريم الاستمتاع كما قد تتفق مثله للمسلم ولو في صورة النذر وشبهه واثر الصحة هنا

لحوق

لحوق الولد به واستحقاق الزوجة عليه ما لا يحرم عليه من الحقوق المقررة نعم لا يبعد اختصاص ذلك بالكافر المعتقد
لحقية دينه واما الكافر المعتقد لحقية دين الاسلام فجريان ذلك في حقه غير واضح وكذلك المخالف اذا قلد لاهل مذهبه
ويزيد على الكافر بالحكم بصحة عباداته اذا استبصر بعد فعلها عدا ما استثني واما الشرائط المعتبرة في المفتي فمنها الايمان
والايمان اذا كان المستفتي مؤمنا فلا يعتبر فتوى الكافر والمخالف وان احاط بالادلة المعتبرة عندنا وتمكن من الاستنباط
منها بل وان علم بالقرائن ان ما افتى به هو مودى نظره في الادلة بعد الفحص المعتبر للاصل وعدم ما يدل على حجية نظره
لاختصاص بعض الادلة بالمؤمن وانصرافها اطلاقا لبواقي اليه نعم يجوز التعويل على فتوى المخالف في المباحث العويصة
التي لا سبيل لنا الى معرفتها بغير التقليد مع حصول الظن بصحتها كما يجوز التعويل على نقله في ذلك كله وكذا لا عبرة في
حق المؤمن بفتوى غير المؤمن من فرق الشيعة وان اجتمعت فيه بقية الشرائط حتى العدالة في مذهبه اقتصارا فيما خالف
الاصل على موضع اليقين ولعدم الوثوق بفتواه غالبا لانه اما ان يكون قائلا بحجية قول من لا يقول المؤمن بحجية
قوله فربما يستند في فتواه الى قوله مع القطع بفساده او ينكر حجية قول من يقول المؤمن بحجية قوله فربما يعدل عنه الى
غيره مع القطع بعدم جواز العدول عنه ولان الناس ما مورون بالتمسك بالعترة والتمسك بمن يتمسك بهم مسلك
بهم بخلاف من يتمسك بهم وبغيرهم او يقتصر على التمسك ببعضهم فانه ليس متمسكا بهم واما ما قيل في مثل ابان بن
عثمان وسيما من اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه والاقرار له بالفقه فغير مناف لما قررناه لان المراد تصحيح
ما يصح عنه من الروايات دون الفتاوى ولا يلزم من جواز تعويل المفتي على روايته جواز تعويل المقلد على فتاويه لان
تعويل المفتي على الرواية مشروط بالفحص وعدم الظفر بالمعارض وما يوجب القدح في العمل بها فيتدارك ضعفها
من حيث فساد مذهب الراوي بذلك بخلاف تعويل المقلد على الفتوى فانه يعتمد محض فيبقى التعويل في حقه بلا
تدارك وليس في اقرارهم له بالفقه ما يدل على حجية فتواه عندهم لعدم الملازمة بين الامرين فان قبول الفتوى مشروط
بالعدالة وليست الفقاهة مشروطة بها ومنها ان يكون بالغا فلا عبرة بفتوى الصبي وان وجدت فيه بقية الشرائط
لعدم شمول الادلة له ولانه لا يقبل روايته فلا يقبل فتواه بطريق اولى ويعتبر قطعياته في حق نفسه وفي ظنياته وجهان
ومنها العدالة فلا يعتبر فتوى الفاسق وان وجدت فيه بقية الشرائط لجواز قوله بخلاف معتقده او تقصيره في الاجتهاد
والاية النبأ بناء على شمولها للفتوى ولو علم تجرده عن التقصير في الاجتهاد والقول بخلاف المعتقد مطلقا او في خصوص
فتوى ففيه وجهان من الشك في حجيتها لعدم قيام قاطع عليها فيقتصر على حجية ما قطع بحجيته وهي فتوى العادل ومن ان
العدالة انما تعتبر للوثوق بعدم التقصير والقول بخلاف المعتقد وكلاهما منفيان في محل الفرض فيندرج في عموم الادلة

لا يتعلق بوصف العدالة مدخلا في حدوثها او بحجيتها حتى لم نعثر عليها كما في الشهادة فان قبولها مشروط بعدالة
الشاهد فلا تقبل بدونها وان علم بتحرزه عن تعمد الكذب والشهادة بدون العلم نعم لو علم بمطابقة شهادته للواقع
ثبت عنده كما تقبل في المقام لو علم بمطابقة الفتوى للواقع لانا نقول قد قام الدليل في الشهادة على اعتبار العدالة
فيها مطلقا ولا دليل هنا على اعتبارها مطلقا فيبقى عموم ايتي اهل الذكر والانذار وفحاوى الاخبار الدالة على حجية فتوى
من افتى بعلم بلا معارض في محل البحث والفرق بينه وبين غير المؤمن بعد وجود الايمان المصحح للتعويل عليه في الجملة
شمول العمومات المذكورة له بخلاف غير المؤمن ويشكل بوجود المعارض وهو اطلاق اية النبأ بناء على شمولها للفتوى
كما هو الظ ويدل قوله تع نبئوني بعلم ان كنتم صادقين بعد قوله قل الذكرين حرم ام الانثيين فانه يرجع الفتوى الى الاخبار
عن حكمه تع بل لا حقيقة لها سواه وان كان تسميته فتوى باعتبار زائد على كونه خبرا وهو كونه مؤدى الدليل عند
المخبر فالمنع من قبول قوله بظاهر اية الرد ويمكن ان يستدل عليه بان الفاسق ظالم لقوله تع والفاسقون هم الظالمون
والتعويل عليه في الفتوى والركون اليه وهو محرم لقوله تع ولا تركنوا الى الذين ظلموا الاية فيه ثم على تقدير عدم جواز
التعويل على فتواه فهل يجوز له افتاء من يرى عدالته ويعول على فتواه وجوه ثالثها التفصيل بين قطعياته وظنياته
فيجوز له الافتاء بما قطع به من الاحكام لثبوتها عنده في حق المستفتي وافعله ولا يعقل لوصف العدالة مدخل في ذلك
دون ظنياته فانها انما يعتبر في حق المستفتي على تقدير عدالته واقعا على ما هو المفروض فافتاؤه له في قوة بيان ثبوت
الحكم في حقه والفرض عدمه لعدم شرطه فيكون اغراء له بالجهل وصدا له عن طلب ما يجب عليه من تحصيل الفتوى
المعتبرة في حقه نعم لو كان فسقه بما لا يوجب الفسق في المذهب المستفتي جاز له الافتاء مطلقا لثبوته في حق المستفتي
ولو شك المفتي في عدالة نفسه فان كان لعدم علمه بمعناها وجب عليه معرفتها وان كان لشكه في ثبوتها فان ثبتت
عنده قبل الشك استصحبها والا الحقه بالفاسق في الحكم المذكور مع سبق فسقه لان الشك في وجود الشرط
المخالف للاصل بحكم العلم بعدمه لدلالة الاصل عليه هذا والتحقيق ان العدالة شرط في الاستفتاء لا في الافتاء
لان اية النبأ انما تدل على منع قبول النبأ بناء على شمولها الفتوى كما هو الظ لا على منع الانباء واما المفتي لغيره
العادل اذا لم يتصف عنده بالفسق فالوجه الحاقه بالعادل في جواز التعويل على فتواه ولا حاجة هنا الى اشتراط
الوثوق بعدم التقصير والقول بخلاف المعتقد اذ الغرض عدم اتصافه بالفسق واقعا لكن الفرض بعيد بعد
الاطلاع عليه عادة فالحكم المذكور انما يثمر في حق نفسه في جواز افتائه بناء على منعه في حق الفاسق واما مجهول الحال
فالوجه الحاقه بالفاسق كما في الرواية ولو تعذر الوصول الى فتوى العادل مطلقا حيا وميتا جاز التعويل على فتوى الفاسق

مع الظ

مع الضرورة وحصول الظن بعدم تقصيره وموافقة قوله لمعتقده ولو دار الامر بينه وبين عمل المتجزي بظنه رجح عمله
بظنه ومنها ان يكون ضابطا فلا عبرة بفتوى من يكثر عليه السهو الا مع الامن منه فيما يرجع اليه ووجهه واضح
مما مر في خبر الواحد ومنها ان يكون مجتهدا مطلقا بان يكون عنده ملكة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول على الوجه
المعتبر في عرف الفقهاء فلا يجوز تقليد غيره وان كان عالما بالحكم عن طريق معتبر كالمقلد والمتجزي المعتقد لحجية ظنه
او القاطع بالحكم اقتصارا فيما ثبت الاشتغال وهو التقليد على ما يقطع معه بحصول البراءة وهو تقليد المجتهد المطلق
ويشكل بان قضية عموم اية الانذار جواز التعويل على فتوى كل حاكم بالحكم بطريق معتبر شرعا ويمكن دفعه بان عمومه معارض
بظاهر اية اهل الذكر بناء على عدم تخصيصها بالائمة فان المستفاد منها تعين الرجوع اليهم عند عدم العلم وشمولها
تقليدا اذا كان عالما والمتجزي اذا كان عالما بنادر من المسائل بعيد جدا وحيث لا قائل بالتفصيل ولا مرجح لتحكيم
احدهما على الاخر تعين التوقف والرجوع الى فتوى المجتهد المطلق تحصيلا للبراءة اليقينية ومنها ان يكون
حيا فلا يجوز تقليد الميت مع امكان الرجوع الى الحي على ما هو المعروف بين اصحابنا خلافا للشاذ نعم اذا جاز الرجوع
اليه مطلقا ولا يتوهم مما مر حكايته في مسئلة الشهرة عن بعض الاصحاب من ان الذين نشاؤا بعد الشيخ كانوا يقلدونه
في الفتوى لحسن ظنهم به انهم كانوا يقولون بجواز تقليد الميت فيكون المشهور هو الجواز لما بيناه سابقا من ان متابعتهم
للشيخ لم يكن عن تقليد بل عن اجتهاد ومع التنزل فلا بد من فرض عدم كونهم مجتهدين عند انفسهم للاجماع على عدم جواز
التقليد في حق المجتهد بعد الاجتهاد مطلقا ومع فرض ذلك فلعلهم كانوا لا يقولون باجتهاد احد في زمانهم ولا ريب في جواز
تقليد الاموات حينئذ مع ان الكلام في مخالفة من يعتد بمخالفتهم كيف كان فالاقوى هو الاول لنا وجوه الاول

وهولاء على تقدير علمهم كونهم مجتهدين لا يعتد بمخالفتهم

الاصل السالم عن المعارض لعدم شمول الادلة الدالة على حجية فتوى المفتي للمفتي الميت فان منها الاجماع وانتفاؤه
في محل النزاع واضح ومنها الضرورة وهي تندفع بجواز الرجوع الى الحي مع ثبوت الرجحان في حقه وهو اليقين
بالبراءة معه دون غيره ومنها اية اهل الذكر وهي ظاهرة في الاحياء منهم بقرينة الامر بالسؤال ومنها اية
الانذار والمفهوم منها وجوب حذر الفرقة عند انذارهم وهو لا يكون الا حال حيوتهم ومنها حديث ابان وهو
وهو انما يدل على حجية فتواه لمن استفتاه فيختص بظاهره لمن قلده حال حيوته ومنها الاخبار الدالة بفحويها
على حجية فتوى من افتى الناس بعلم وانما هي يدل على حجيتها في حق مستفتيهم فيختص بظاهرها بمن استفتاهم في
حيوته ولو سلم ان عموم بعض هذه الادلة يتناول المجتهد الميت فلا ريب ان الفقهاء الشهرة العظيمة التي كادت
تكون اجماعا على خلافه مما يوهن شموله له ويقدح في حجيته فيجب الرجوع الى المجتهد الحي تحصيلا للبراءة اليقينية

الثاني الاجماع المنقول على المنع حكاه غير واحد من اصحابنا وهو حجة في مثل المقام على ما مر تحقيقه لسلامته
عما يوجب الوهن فيه فان الغالب تطرق الوهن فيه من جهة وضوح الخلاف وقد مر ان الخلاف في المسئلة شاذ جدا
فيحصل الوثوق بالتقليد المنقول المذكور ويمكن التمسك ايضا بالشهرة بناء على حجيتها كما ذهب اليه جماعة فان هذه الشهرة
من اظهر افرادها واجلاها لقربها من الاجماع لكن قد مر ان المختار عدم حجيتها ولهذا لم نذكرها في عداد الادلة
والعجب من الفاضل المعاصر انه مع مصيره الى حجية الشهرة والاجماع المنقول ذهب في المقام الى الجواز واجاب عن
الاحتجاج بهما بوجوه منها ان غاية ما يستفاد من الشهرة والاجماع المنقول الظن بعدم الجواز وقاعدة انسداد
باب العلم برهان قطعي على الجواز فلا يجوز تخصيصه بالظن ولو سلم ان القاعدة المذكورة ظنية فالظن المستفاد
منها اقوى من الظن الحاصل من الشهرة والاجماع المنقول فيجب تقديمه عليه اقول اما الاول فيأتي بيان
ما فيه عند بيان الاحتجاج بالقاعدة المذكورة واما الثاني ففيه ان القاعدة المذكورة اذا كانت ظنية فاثبات
حجية الظن بها واضح البطلان ومنها ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل هذه المسئلة في غاية البعد
لعدم تداولها بين اصحاب الائمة وانما هي من المباحث الحادثة اقول كثير من المسائل الاصولية مشترك الحاجة
بيننا وبين الموجودين في زمان الائمة كحجية الكتاب وخبر الواحد والاستصحاب واصل البراءة وغير ذلك
فاستبعاد انعقاد الاجماع على المسائل الاصولية بقول مطلق مقطوع الفساد لان الحاجة الى العمل بالاحكام
تمس الى البحث عن الطرق المؤدية اليها لتعذر معرفتها بطريق القطع غالبا وهذا امر مشترك بيننا وبين اكثر
اهل تلك الاعصار لا سيما عند اشتداد امر التقية وتعذر الوصول الى الامام كما كان يتفق في حقهم غالبا ولا خفاء
في ان اخذ الاحكام من العالم بها بطريق التقليد ليس من الامور الحادثة في الاعصار المتاخرة بل كان متداولا
في زمن الائمة كما اعترف الفاضل المذكور وغيره ويدل الاخبار الواردة في باب التقليد كما عرفت ولا ريب ان
هذه المسئلة وهي من الجزئيات الظاهرة لتلك المسئلة بل عينها لا يبعد دعوى عموم البلوى بمعرفتها لكثرة المقلدين
في تلك الازمان ووقوفهم كثيرا على فتوى الاموات فان دأبنا ودأبهم متقاربان في ذلك وحيث فاي بعد
اتفاق اهل تلك الاعصار على المنع من تقليد الاموات بحيث يتكشف عن قول رئيسهم حتى يحتج بتطرق المنع
الى الوثوق بنقل ناقله ومنها المنع من حصول الظن بالاجماع المنقول مع حصول الظن من تقليد الميت وهذا
الوجه كما ترى يجري في جانب الشهرة ايضا وكانه ترك التصريح به للوضوح وفيه انه ان كان وجه المنع ان دليل حجية ظن
العامي وان كان من قول الميت وهو قاعدة انسداد باب العلم اقوى من الشهرة والاجماع المنقول على عدم الحجية

فلا

١٩٧

فلا يحصل الظن بهما وسياتي الكلام فيه عند بيان الاحتجاج بالقاعدة المذكورة وان كان الوجه تنافي الظنين في نفسهما
ضعفه ظاهر لتغاير موضوعهما فان الظن باصابة الطريق لا ينافي القطع بعدم جواز التعويل عليه فضلا عن الظن به
الثالث ان التقليد على ما مر عبارة عن الاخذ بما هو قول المفتي ورأيه وهو انما يصدق حقيقة مع ثبوت الرأي
حال الاخذ فان المقيد يزول بزوال القيد الا ترى انه لا يصدق الاخذ بالرأي الا على اخذ ما هو عالم حال الاخذ (مزورة ص)
لا ما كان عالما به قبل ذلك ونحو ذلك ولهذا لا يجوز الاخذ بما رجع عنه المفتي فان الوجه فيه عدم صدق الاخذ بفتواه
حقيقة وثبوت الرأي الثابت حال الحيوة بعد زوالها ممنوع من وجهين الاول ان طريق اثباته منحصر
في الاستصحاب وهو لا يجري في المقام لتغير الموضوع فانه كان في حيوته لاحقا له وهو نوع مخصوص اعني كونه انسانا
وبعد الموت يزول عنه هذه الحقيقة ويصير حقيقة اخرى لزوال الحيوانية التي كانت من مقومات حقيقة الانسانية
عنه فلا يقصر هذا التغير عن التغير الحاصل في ساير انواع الاستحالة فلا سبيل الى استصحاب وصفه الثابت (فاذا ثبت تغير الموضوع)
قبل التغير الثاني ان اكثر معتقدات المجتهد ظنية وبعد الموت لا يبقى له الظن لان الظن من خواص هذه النشأة
بل اما ان يصير جاهلا بالحكم بالكلية او ينكشف له الواقع ويعلم بحقيقة الحال اما مطابقا لما ظنه او مخالفا له وكيف
كان فلا يبقى له الظن الذي علم بثبوته في حال الحيوة والعلم الطاري كما يحتمل الموافقة لظنه السابق كذلك يحتمل المخالفة
له ولا سبيل للمقلد الى تعيينه ولا يمكنه تقليده لعدم طريق له الى معرفة رأيه الفعلي ويشكل بان دعوى زوال ظنون
المجتهد بمجرد الموت وانكشاف واقع الاحكام له بتمامها الا ما اطلع عليه من عقل ولا نقل فيتوجه عليه المنع نعم ينكشف
ذلك له في القيمة لكن البحث في تقليده قبل قيامها سلمنا لكن الاعتقاد الراجح المتحقق في ضمن الظن مما يمكن بقاؤه
بموافقة العلم الطاري له فيستصحب بقاؤه لعدم القطع بزواله اذ التقدير تجويز موافقة علمه لظنه وزوال تجويز
النقيض لا يقدح في حجيته لان حجية الظن باعتبار ما فيه من الاعتقاد الراجح دون تجويز النقيض لا يقال الاعتقاد
الراجح جنس للعلم والظن يتقوم في الوجود بما فيهما من فصل المنع من النقيض وتجويزه فاذا ثبت زوال الفصل
ثبت زوال الجنس لامتناع بقاء الشيء عند انتفاء ما يتقوم به فثبوته في ضمن العلم الموافق للظن المتقدم
عليه ثبوت حدوثي لا استمراري فلا يمكن اثباته بالاستصحاب بل قضية الاستصحاب نفيه لانا نقول
العبرة في البقاء والحدوث في الاستصحاب الى الظواهر العرفية دون التدقيقات الحكمية ولا خفاء في ان
الاعتقاد المانع من النقيض بعينه هو الاعتقاد الغير المانع السابق عليه مع زيادة قوة اوجبت فيه المنع فحكمه
حكم اللون الضعيف اذا تكامل واعتراه الشدة فان العقل وان قضى فيه بزوال الضعيف بالكلية وحدوث الحديث

الشديد كما انه لكن اهل العرف لا يساعد افهامهم على ذلك بل يرون الشديد هو الضعيف السابق مع لحوق كامل وشدة
به يزعمون بقاء ذات الضعيف في ضمن الشديد ولا ريب ان حجية الاستصحاب بجميع انواعه سمعية وان عاضده
العقل في البعض فيجري حيث ما يحكم بوحدة الشيء في الحالين عرفا وان تعدد عقلا ولقائل ان يقول انما يجدي
هو المنع من النقيض هذا البيان في استصحاب الاعتقاد اذا ثبت كون الطاري بعد زوال التجويز النقيض لامتناع تحقق الاعتقاد
بدونهما عقلا وعرفا واما مع عدم ثبوته فلا اذ كما ان الاصل ح بقاء الاعتقاد كذلك الاصل عدم حدوث
ما لا يبقى بدونه اعني المنع من النقيض فيتعارض الاصلان ويتساقطان ولا يقدح العلم بتحقق منع من النقيض
لان الكلام في ثبوت منع خاص مقوم للاعتقاد السابق وهو غير معلوم قطعا فان الاستصحاب لا ينتقض
باليقين الاجمالي في غير ما قام دليل على انتقاضه به سلمنا لكن المفتي قاطع بالاحكام من حيث الظ وان كان
ظانا باكثرها من حيث الواقع ومبنى الفتوى على القطع ومرجع التقليد اليه وهو مما يمكن بقائه بعد الموت فيصح
ان يستصحب للشك في زواله لتقدير عدم العلم بمخالفته للواقع والقطع بزوال الطريق الخاص على الظن
بالواقع لا يقدح في بقاء العلم بالمؤدى لجواز قيام طريق اخر مقامه فان العلم بالشيء لا يختلف باختلاف
الطرق الموصلة اليه والسر في ذلك ان الطريق سبب عادي للعلم والاسباب الاعدادية يجوز ان تتعدد
ويقوم بعضها مقام بعض ويمكن دفعه بمثل ما مر فان بقاء العلم السابق مشروط بموافقة الطريق الحادث لم
فكما ان الاصل بقاء الاول كذلك الاصل عدم حدوث الثاني سلمنا لكن لا نم ان التقليد عبارة عن الاخذ
بما هو فتوى الفقيه حال الاخذ بما هو فتوى الفقيه بل عبارة عن الاخذ بما هو فتواه ولو قبل الاخذ مجازا
او اصطلاحا لان النزاع معنوي لا لفظي وزوال القيد انما يوجب زوال وصف التقييد لا زوال ذات المقيد
وعدم جواز التقليد بما رجع عنه المفتي للاجماع فيقتصر على مورده سلمنا لكن المفتي قد يكون قاطعا بالحكم
الواقعي في حيوته والدليل المذكور انما يمنع من التقليد في ظنياته ولا سبيل هنا الى التمسك بعدم القول
بالفصل لانعكاسه من الجانبين وبما حققناه في المقام يظهر الحال فيما لو علم المقلد بان مفتيه ظان في
مسئلة معينة بحكم مخصوص ثم علم بانه قد قطع بعد ذلك فيها ولم يعلم بما ذا قطع وكذا لو علم بانه ظن ظنا
اقوى من ظنه السابق او قطع قطعا اقوى من قطعه السابق بناء على ان الضعيف والقوي متغايران بالنوع
ولم يتعين عنده المورد **الرابع** ان المجتهد الحي اقرب في الظن الى اصابة الاحكام الواقعية من المجتهد
الميت فيتعين الرجوع اليه اخذا باقرب الامارتين والدليل على كونه اقرب الى الاصابة امران الاول ان

الحي

ان الحي يقف غالبا على ما وقف عليه الميت مع زيادة لم يبلغ اليها نظر الميت فان العلم يتكامل بتمادي الاعصار
وتلاحق الافكار فيكون اقرب الى الاصابة الثاني ان المجتهد الميت اذا كان مخطئا لم يرج في حقه الرجوع و
الاعلام به بخلاف الحي فانه اذا اخطأ امكن في حقه الرجوع الى الحق والاعلام به فكان اقرب الى الحق من الميت ويمكن
دفع الاول بانا نمنع الكلية فان المجتهد الميت قد يكون افضل من المجتهد الحي واحوط منه بالمدارك واعرف منه
بوجوه الاستدلال فيصل الى ما لا يصل اليه الحي والثاني بالنقض بصورة الاصابة فان الميت ح ابعد من الخطأ لعدم
امكان الرجوع في حقه بخلاف الحي فانه قد يعدل عنه لشبهة يصادفها هذا مع ان حجية التقليد تعبدية وليست
دائرة مدار الظن فلا يجب تحري الاقرب الى الواقع **الخامس** ان المفتي اذا مات سقط اعتبار قوله بدليل ان
الاجماع ينعقد على خلافه ويضعف بان عدم اعتبار قوله في انعقاد الاجماع لا يوجب سقوطه بالكلية حتى بالنسبة
الى جواز التقليد اذ لا ملازمة بين الامرين مع ان هذا لا يستقيم على طريقة اصحابنا في الاجماع من انه الاتفاق
المشتمل على قول المعصوم او الكاشف عنه اذ لا يعتد على الاول بقول معلوم النسب مع حيوته ايضا ولهذا لا يقدح
مخالفته فيه وعلى الثاني لا يعتد بقول من يحصل الكشف بقول غيره مط ولو قرر الدليل بان الاجماع قد ينعقد على خلاف
قول الميت فيكون قوله معلوم البطلان من الدين والعامي لا خبرة له بمواقع الاجماع فقد يؤدي تقليده للاموات الى
التقليد في امر معلوم البطلان فيجب عليه التحرز عنه لكان اولى ومع ذلك فهو كما ترى وقد يستدل على المنع
بوجوه اخر ضعيفة لا جدوى في التعرض لها حجة القول بجواز تقليد الميت امور منها الاصل ومرجعه الى
استصحاب جواز تقليده الثابت حال الحيوة وهذا قد يعتبر وصفا في المفتي نظرا الى كونه ممن ثبت جواز تقليده
حال الحيوة فيستصحب وحيث ان الوصف الاول من عوارض النفس والثاني من عوارض القول القائم بها لم يلزم
من انعدام الحيوة انعدام موضوع الحكم لينافي جريان الاستصحاب والجواب ان القدر الثابت في حقه هو جواز
تقليد معاصريه له لامتناع تحقق الجواز في حق المعدومين فيمتنع الاستصحاب لتعدد الموضوع ولو قرر الاستصحاب
في الحجية اعني كونه بحيث يجوز العمل به عند تحقق الشرائط جاز ثبوته في حق المعدومين الا ان مجرد الجواز لا يكفي في
الحكم بالثبوت فان الادلة انما تساعد على الاثبات في حق المعاصرين فقط ولو اقتصر في التمسك بالاصل على اثبات
الجواز في حق من عاصر المجتهد ثم اراد تقليده بعد موته لدفعناه بان الاحكام اللاحقة لموضوعات خاصة
باعتبار كونها موضوعات خاصة لا تستصحب بعد زوالها كما تحقيقه في محله ولا خفاء في ان الايات والاجتهاد

وقد يعتبر وصفا لقوله نظرا الى كونه
مما ثبت جواز التقليد فيه حال
الحيوة فيستصحب ه

الدالة على المقام انما تدل على جواز تقليد الحي مختص موردها بحال الحيوة فلا يستصحب الى حال الموت
الاجماع الثابت هنا اما كاشف عن صحة تلك الظواهر او مستند اليها فلا يزيد مفاده على مفادها ومنها الحاجة
في الفروع والضرورة الى التقليد انما تنهض حجة اذا قطعنا النظر عن تلك الادلة لابتنائها على انسداد
باب العلم والمانع انفتاحه بقيام تلك الادلة فلا سلمنا لكن الشهرة العظيمة المؤيدة بالاجماع المنقول
المعتضدة باصالة الاشتغال قد رجحت في التعويل على الاصل هنا فلا سبيل الى التمسك به مضافا الى ما
ذكره انفا في الدليل الثالث وبهذا يظهر الجواب ايضا عن نظم بعض الروايات الدالة على جواز الاخذ بقول الميت
وقد مر التنبيه عليه عند بيان حجية فتوى المجتهد ومنها ما ذكره بعض المعاصرين من ان قول الميت مفيد للظن في
حق العامي وكل ما يفيد الظن في حقه فهو حجة اما الصغرى فمعلومة بالوجدان واما الكبرى فلانها قضية انسداد باب
العلم في حقه مع علمه ببقاء التكليف بالاحكام اقول جواز تقليد العامي في الجملة امر معلوم بالضرورة من
المذهب بل من الدين كسائر الاحكام الضرورية لتحقق موجبها من جريان طريقة السلف والخلف من العالم
والجاهل والشريف والوضيع لمسيس حاجتهم اليه وتوفر دواعيهم عليه وانكار بعض من لا يعتد به له لا
يقدح في كونه ضروريا لان انكارهم مستند الى شبهة واهية وقد اتفق مثله لجماعة من المنتسبين الى الاسلام
حيث انكروا ثبوت التكاليف الشرعية في حق الواصلين الى درجة اليقين لشبهة فاسدة غفلة او تعاميا
فكما ان انكارهم ذلك لا يقدح في ثبوت التكاليف في حق الكل بالضرورة فكذلك انكار البعض لجواز التقليد
لا يقدح في ثبوته بالضرورة ثم وظيفة المقلد اولا انما هو الرجوع الى من يعلم بجواز الرجوع اليه ولو بطريق
الضرورة كالمجتهد المطلق الافضل الاورع الحي المتذكر لمستند فتواه المعلوم اجتهاده وعدالته وافضليته
بالتواتر وبالخبر المحفوف بقرائن الصدق وبالمعاشرة الكاشفة عن ذلك فان جواز التعويل على مثله في الاحكام
معلوم ايضا بالضرورة والمراد بالمجتهد كل متمكن من معرفة الاحكام عن الطرق المعروفة بوجه يعتد به في عرف العلماء
سواء سمي اصوليا او اخباريا والغالب وجوده وتمكن العامي من معرفته والعلم به بل حصول العلم بذلك للعوام
في غاية السهولة جدا فانا نراهم يتمكنون في مثل ذلك الى اخبار جماعة يثقون بهم من اهل الخبرة لا سيما مع مساعدة
بعض الامارات الخارجية عليه ولا يجوز له الرجوع الى من لم يجتمع فيه الصفات المذكورة حيث لا يقطع بجواز الرجوع
اليه الا بتقليد من اجتمعت فيه الصفات حتى انه لا يجوز له الرجوع الى الافضل الاعدل الغير المتذكر لمستند الفتوى

الاعد

الا بعد الرجوع اليه في جواز الاخذ منه مع عدم التذكر للمستند ان لم يقطع المقلد بعدم اعتبار هذا القيد فيعتبر
ان يكون متذكرا للمستند في هذه الفتوى بالخصوص في جواز الرجوع اليه نعم قد يسبق الى ذهن المقلد شبهة يقدح في
وضوح بعض المقدمات المذكورة عنده او يقع الاختلاف في تعيين المجتهد او الاعلم او الاورع فيتعين عليه تحصيل
العلم به مع الامكان بتحصيل البراءة اليقينية مع تعذره لقول على الظن بذلك على الاقوى فسقط ما حققناه مما
زعمه بعض المعاصرين الى انسداد باب العلم على المقلد بالجليل لعدم علمه بجواز التقليد ولا بمن يجوز تقليده من الاصولي
والاخباري والمطلق والمتجزي والحي والميت ومن جد النظر في الواقعة او اكتفى باستصحاب الاجتهاد السابق فيتعين
عليه التعويل على الظن كالمجتهد وذلك لما عرفت من قضاء الضرورة بجواز تقليد المجتهد المطلق الافضل الاورع المتذكر
لمستند الفتوى وان المراد بالمجتهد هو المتمكن من معرفة الاحكام عن مداركها على وجه يعتد به في عرف العلماء اصوليا
كان او اخباريا وعرفت ان الغالب وجوده في كل عصر وتمكن المقلد من العلم به والرجوع اليه فلا يتم فرض انسداد باب
العلم في حق المقلد غالبا حتى يدعى انفتاح باب الظن عليه سلمنا لكن قضية انسداد باب العلم على المقلد جواز تعويله
على قول من يظن جواز التعويل على قوله بعلمه بانه مكلف بالاحكام بطريق مخصوص وبعبارة اخرى يعلم بانه مكلف بمؤدى
طريق مخصوص فوظيفته التعويل على الظن في معرفة ذلك الطريق دون تقليد الميت مع عدم حصول الظن بقوله
وهذا التفصيل مما لم يذهب اليه ذاهب على الظاهر نعم لو فرض حصول المقلد بجواز تقليد من يفيد قوله الظن بالحكم جاز
التعويل عليه بالحكم من حيث ظنه بالطريق لكن يكون حينئذ مخطئا في هذا الظن اذ الطريقة المعروفة بين اهل العلم هو
جواز التقليد من حيث التعبد لا من حيث حصول الظن به فالحكم المذكور ان لم يكن قطعيا لكن اجماعيا فلا اقل
من ان يكون مظنونا لكونه مشهورا انكشف بحصول الظن بخلافه ومنها ان التقليد انما شرع لاستكشاف به
عن الحكم الشرعي من حيث انه تعويل على قول من تتبع الادلة وعرف مفادها حال كونه من اهلية ذلك وهذا انما
لا يعقل لبقاء حيوة المتتبع وعدمه مدخل فيه فيتنقح المناط ويثبت الجواز في الحالتين وايضا اذا ثبت ان ما ادى
اليه نظر المفتي هو الحكم الشرعي وان كان بالنظر الى الظاهر لزم ثبوته مطلقا فان حكم الله في الاولين والاخرين سواء ولانه
لو ارتفع عند موت المفتي لاحتاج الى دليل شرعي فيكون ناسخا له وهو باطل اذ لا نسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله اتفاقا والجواب
اما عن الاول فبمنع وضوح المناط لا سيما بعد وجود الفارق الذي ذكرناه من احاطة المتاخر غالبا بما لا احاطة
للمتقدم به واما عن الثاني فبان جواز تقليد المفتي مشروط ببقائه فزواله بزواله لا يكون نسخا كما في انتفاء كل حكم

مشروط بزوال شرطه واعلم ان ما قررناه من المنع من تقليد الميت انما هو في تقليده الابتدائي كما هو الظ والمعروف
اطلاق كلامهم لما تعين واما استدامة تقليده المنعقد حال حيوته الى حال موته فالحق ثبوتها وفاقا لجماعة للاصل
لثبوت الحكم المقلد فيه قبل موته فيستصحب الى ما بعده ولظ الايات والاخبار الدالة على جواز التقليد فان المستفاد
منها ثبوت الحكم المقلد فيه في حق المقلد مط اذ لم يشترط في وجوب الحذر بقاء المنذر والمستفاد من الامر بمسئلة
اهل الذكر التعويل على قولهم وقضية الملازمة عدم الفرق بين بقائهم بعد التعويل على قولهم وعدمه وكذلك الكلام
في البواقي ولما في الالزام باستيناف التقليد من الحرج او الضيق على المقلدين لكثرة ما يحتاجون اليه من المسائل
لا سيما مع تفاوت موت المفتين وذهب بعض افاضل معاصرينا الى بطلان التقليد بموت المفتي واحتج عليه
بان التقليد لا يفيد معرفة الحكم الشرعي في حق المقلد وانما يفيد جواز العمل به بالنسبة الى الوقايع الحاضرة التي
يلزمه فيها به فيكون التقليد بالنسبة الى كل واقعة تقليدا ابتدائيا ويمكن ان يستدل عليه ايض باطلاق كلامهم
في المنع من تقليد الميت وقد نقل الاجماع عليه فانه يتناول التقليد الابتدائي والاستدامي والجواب اما عن
الاول فبان المستفاد من ايات المقام واخبار جواز التقليد في معرفة الاحكام الشرعية بقول مطلق فيستدام
ثبوتها في حق المقلد بقول مطلق وهذا ايض هو الظ من الاجماع والقائمين على جواز التقليد واما تقييده بانسداد
باب العلم فهو وان امكن فرضها بضميمة اصل العدم على ما ذكره الفاضل المذكور لكن قد عرفت عدم ثبوته لقيام
غيره من الادلة على جواز التقليد واما عن الثاني فبما عرفت من ان اطلاق المنع من تقليد الميت ينصرف الى
التقليد الابتدائي دون الاستدامي وهو ظ ولو تسافل المجتهد عن الاجتهاد او صار مجنونا مطبقا الحقه
بالميت في الحكم السابق وجهان اظهرهما ذلك لعموم بعض الادلة السابقة واما الجنون الادواري والسكر
والاغماء فلا يقدح في جواز التقليد بلا ثم اعلم ان بعض المتاخرين قد بعثهم في المقام تفصيلا ركيكا فذهب
الى ان الفقيه الجامع للشرائط المعتبرة اذا اقتصر في الفتوى على محكمات الكتاب والسنة جاز تقليده بعد موته
كما يجوز في حيوته والا لم يجز الرجوع اليه بعد موته واستدل على القول بان فتواه على الفرض المذكور يجوز ان يكون من
قبيل نقل الرواية بالمعنى وحجيته غير منوطة ببقاء الراوي لاطلاق الامر بقبول رواية رواتهم والرجوع اليهم
وبان عدم قبولها منه رد عليه وقد ورد ان الراد عليه كالراد عليهم السلام وبان اصحابنا الذين تاخروا
عن علي بن بابويه كانوا يرجعون الى فتاويه عند اعواز النصوص وذلك لما ظهر لهم من حاله من عدم تخطيه

في الفتوى عن محكمات الاخبار وكانوا ينزلون فتاويه منزلة الرواية ويعملون بها هذا محصل ما نقل عنه وفساد
هذا القول بمكان من الظهور وتمسك عليه من الوجوه بمحل من القصور اما الاول فلان ظ الايات والاخبار الدالة
على حجية خبر الواحد على الاطلاق معارضة بمنطوق اية النبأ المعتبرة بعد ضميمة الاصل بعدم قبول خبر من لم يعلم
عدالته ولو بطريق علم اعتباره شرعا والمجوز عليه في بحث الاخبار يجب ترك العمل بكلها او جلها وتنزيلها على وجه
يجامع حجية اكثر الاخبار ليندفع بها الضرر ما لم يقم عليه اثر ولا رواية محكمة الدلالة فان تمسك في ذلك بالاجماع
فانتفائه في المقام واضح فان بعضها شذ من العاملين باخبار الاحاد في تعيين ما هو الحجة منها اراء مختلفة ومذاهب
متشعبة فقد ذهب بعضهم الى حجية ما كان منها محفوظا بامارات الوثوق مط وبعضهم الى حجية الخبر الصحيح الذي قد زكي رواته
بعدلين واخر الى حجية مطلق الصحيح وتسوى بعضهم الى القول بحجية الحسن واخر الى المجبر بالشهرة واخر الى مطلق الاخبار
الموجودة في الكتب الاربعة الى غير ذلك من الاقوال ثم لهم في معرفة الرجال وفي وجوه التعادل والترجيح ايضا مذاهب عديدة
وبالجملة فوجود اسباب الاختلال في هذا المجال وانتفاء دليل قاطع الاحتمال على احد هذه الاقوال مما لا يعتريه اثر الانكار
في الاكثار فاتضح ان محكمات السنة ليست معلومة الحجية على الاطلاق فلا يصح للمقلد الاعتماد على ما ينقله الفقيه
الميت منها بالمعنى بل التحقيق ان المقلد لما كان عالما باشتغال ذمته بالاحكام الشرعية وباخذها بطريق التقليد لقيام
الاجماع عليه والضرورة لزمه العمل بما يوجب البراءة اليقينية وليس الا الرجوع الى قول الحي لاتفاق الكل على انه مخرج واما
الثاني فلان مورد الرواية رد الحكم دون الفتوى والفرق بينهما ظ ولو سلم التعميم فالمقصود تعيين العمل بقول الحي وهو لا
يستلزم الرد على غيره ولو فسر الرد بجحد عدم الاخذ به لزم المحذور على تقدير جواز الاخذ بقول الميت ايض لاستلزامه
عدم الاخذ بقول الحي فلا بد من تخصيص عمومه باحدهما ولا مرجح في اللفظ فيسقط الاحتجاج وان رجع الى المرجحات
الخارجية فهي انما تساعد على الوجه المختار واما الثالث فلان اخذهم بفتاوى علي بن بابويه مما يمكن ان يكون
فيما ثبت التسامح فيها من المندوبات والمكروهات فلا يدل على المدعى ولو سلم التعدي الى غيرها فالمنقول قول جماعة
ولا حجية فيه فان الظ الذي يظهر من طريقة الاكثرين كالفاضلين والشهيدين واضرابهم عدم الالتفات الى ذلك
مع ان المنقول عنهم الاعتماد على فتواه عند اعواز النصوص خاصة فلا يدل على جوازه مع عدم الاعواز كما هو الغالب
في محل البحث ومنها ان لا يكون مجتهد اخر افضل منه في الفقه والورع فلا يجوز تقليد المفضول في ذلك مع امكان
الرجوع الى الافضل وقد نسبه بعضهم الى الاصحاب مدعيا عليه الاجماع ويدل عليه بعد الاصل ظ مقبولة عمر بن حنظلة

الأثير في اختلاف الحاكمين فإن فيها الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى
ما حكم به الآخر فإن ظاهرها عدم الاعتداد بحكم الآخر مطلقاً فيدل على عدم جواز التعويل على فتواه إما لأنها داخلة
في إطلاق الحكم لعدم ثبوت قائل بالفرق بين الحكم والفتوى فيتم المنع فيها بالإجماع المركب وأن العدول عن الأفضل
إلى المفضول عدول عن أقوى الأمارتين إلى أضعفهما وهو غير جائز وأن من أدلة جواز التقليد الإجماع والضرورة
وهما ينهضان إلا على جواز تقليد الأفضل ويشكل منع الإجماع لا سيما بعد تصريح جماعة بالجواز والأصل ممنوع
بعموم آيات المقام ورواياته فإن المستفاد منها عدم تعيين الأفضل فيتخير بين تقليده وتقليد المفضول له
والرواية والرواية المذكورة بعد تسليم سندها واردة في صورة التعارض في الحكم فلا تدل على عدم الاعتداد بحكم
المفضول عند عدم المعارضة فضلاً عن دلالته على عدم الاعتداد بفتواه مطلقاً فإن الحكم المذكور في الرواية غير الفتوى
كما يشهد به سياقها والإجماع المدعى على عدم الفرق ممنوع وحجية التقليد تعبدية وليست منوطة بالظن فلا يترجح
قوة الظن في فتوى الأفضل مع أنها على إطلاقها ممنوعة فإن المقلد قد يقف على مدارك الفريقين فيترجح في نظره فتوى
المفضول والحجة على جواز التقليد لا ينحصر في الإجماع والضرورة فلا يثبت المنع بمجرد عدم قيامهما على جواز تقليد
المفضول مع إمكان الرجوع إلى الأفضل ولو بالرجوع إلى من يروي عنه الفتوى وهذا يؤدي إلى عدم جواز التعويل
على فتوى أحدهم في زمن المعصوم وما قاربه مع إمكان الرجوع إلى الرواية عنه بطريق الأولوية فيجب على المفتي
حين الدخول العدول عن ذكر الفتوى إلى نقل الرواية عند حاجة المستفتي ولا قائل به ظاهراً ورواية أبان بن تغلب
السابقة كالصريح في نفي ذلك والسيرة المستمرة شاهدة على بطلانه مع ما في تعيين الأفضل من الضيق والحرج
من الحرج وبهذه الوجوه يمكن القدح في كون الشهرة المدعاة في المقام قادحة في عموم الأدلة فالقول بالجواز
إذن واضح وإن كان المنع أحوط وقد يخص المنع ببلد الأفضل ومحل عنده لإمكان الاطلاع على فتاوى غيره الحاصلة
بالرجوع إلى التقليد عنه وإلى الكتب التي حررها لبيان فتاويه نعم يتضح ذلك في المحكومات لتعذر وصول غير أهل
بلده إليه غالباً ما في حيز المحكوم إليه من الضرر المنع وكذا الولايات حيث لا يوجد منصوب إلى الأكمل ويرجح
منصوبه على تقدير وجوده لا سيما إذا لم يمكن أو وقع من المفضول ثم على تقدير المنع فهل يمنع من الرجوع إلى المفضول
مطلقاً فيلزم المقلد بالتفتيش والاستعلام أو يختص بما لو علم بأفضلية البعض وجهان قضية الأدلة تقتضي الأول ثم
على تقدير العلم بأفضلية البعض فهل يمنع من الرجوع إلى المفضول مطلقاً أو يختص بما لو علم بأفضلية البعض فوجهان الثم

ظ

وظ بعض الأدلة المذكورة يقتضي الأول ولو كان أحد المفتيين أفقه من الآخر والآخر أورع منه فالظ التخيير مع احتمال
تقديم الأفقه لأن مدخلية الفقه في معرفة الحكم أكثر من مدخلية الورع فيها وهل العبرة في الأفقهية بأن يكون أفقه في
أغلب المسائل أو يكفي كونه أفقه ولو في المسألة التي يرجع فيها وجهان أظهرهما في كلامهم هو الأول وقضية بعض الوجوه
السابقة هو الثاني وعلى تقديره فالظ تعيين الأفقه في البعض بالنسبة إلى البعض الذي هو أفقه فيه حتى أنه لو كان
أحدهما أفقه في مباحث الطهارة والآخر في مباحث التجارة تعين تقليد كل منهما فيما هو أفقه فيه ويتخير في البواقي في
الرجوع إليهما وإلى من يساويهما فيه ولو كان أحدهما أفضل في بعض العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد كالعلوم العربية
وعلم الأصول والرجال فلا يبعد إلحاقه بالأفقه من هذه الجهة لما فيه من مزيد بصيرة في الفقه ولو كان الآخر أفضل
منه في علم آخر من تلك العلوم لم يبعد الترجيح بزيادة الأفضلية ويكون ما فيه الأفضلية أدخل في الفقه كالأصول بالنسبة
إلى النحو والصرف وأما العلوم التي لا مدخل لها في الاستنباط كعلم الهندسة والحساب فلا مدخل لها من حيث نفسها في
الترجيح وقد يتحقق الأفضلية في الفقه باعتبار قوة الحفظ والذكاء أو كثرة التتبع أو كثرة الاطلاع أو سعة الباع
في الفكر والتصرف أو اعتدال السليقة أو زيادة التحقيق والتدقيق أو المداومة الاشتغال ومزيد الاستيناس وقد يتحقق
التعارض بين هذه الوجوه والتحقيق أن المرجع في ذلك كله إلى ما يعد صاحبه أفقه عرفاً وضبطه على وجه يستغني معه
من الرجوع إليه متعذر على الظ وكذلك الحال في الأورعية فإنها قد يطرد في جميع الأحوال والأعمال وقد يختلف باختلاف
الأحوال والأعمال والمرجع إلى ما ذكرناه ولو قلد المفضول ثم وجد الأفضل ففي جواز العدول إليه بناء على المنع منه وجهان
وكذا لو قلد الأفضل ثم تنازل فصار مفضولاً واعلم أن الشهيد الثاني عد في أول كتاب القضاء من الروضة
من شرائط الافتاء القضاء وأن يريد به مطلق الفتوى كما هو الظ ثم على التقدير الثاني فهل يعتبر هذه الشرائط
في اعتبار فتواه مطلقاً أو بالنسبة إلى غيره خاصة وجهان أحدهما الثاني وهو ظ وأما الشرائط المعتبرة في حكم
المستفتي منه فمنها أن لا يكون معلوماً للمقلد بطريق آخر غير التقليد فيه سواء كان معلوماً عنده ابتداء كالأحكام
الضرورية والإجماعية عنده أو لقيام دليل عليه علم بحجيته لا من جهة التقليد كما في المتجزي الظان بحجية ظنه عند
انسداد باب العلم في ذلك عليه مع علمه بوجوب التعويل على الظن أو الشاك في حجية ظنه مع علمه بالتخيير
واختياره التعويل على ظنه أو علم بحجيته من جهة التقليد كما لو قلد في مسألة التجزي من يقول بجوازه حيث
يكون وظيفته التقليد فيه وقد سبق التنبيه على ذلك ومنها أن لا يكون المقلد قاطعاً بفساده

وقد مر ولا عبرة بظن الفساد ويلزم القائل بحجية التقليد من حيث افادته الظن بالحكم اشتراط عدم الظن بالبقاء
ليتم له ما يليه من اشتراط الظن به وعليه فلو لم يحصل له الظن بشيء من فتاوى المفتين لم يجز له العمل بها وهو كما ترى
ومنها كونه من المسائل التي يحتاج اليها في العمل سواء كان من المسائل المحررة في هذا الفن كمسئلة التجزي ومباحث
التقليد او في غيره كمسائل الفقه ومباحث الالفاظ دون مسائل اصول الدين ونحوها اقتصارا فيما خالف الاصل
على موضع اليقين نعم لو استفاد بالتقليد جاز التعويل عليه في اصول الدين عند البعض وقد مر الكلام فيه ومنها
ان لا يكون مسبوقا بتقليد مفت آخر اما بالنسبة الى الوقايع الخاصة التي التزم فيها بتقليده في موضع وقال
على التعديل عليه الاصل وقد سبق تحقيقه في صورة رجوع المفتي وان جواز العدول فيها يؤدي الى اختلال
نظام الشريعة اذ يمكن ان يستحل المقلد بهذه الحيلة ما فوق الاربع والجمع بين الاختين وان يستحل جماعة امرأة
واحدة ويستحل امرأة لعدة رجال وذلك بان يكون صحة عقد البعض مبنية على تقليد مفت فيرجع عنه في
استحلال الآخر واما بالنسبة الى غير تلك الوقايع فمحل خلاف ذهب جماعة الى المنع فيه وربما كان مستندهم اصالة
بقاء الحكم المقلد فيه في حقه لثبوته بالتقليد فيستصحب ولاستلزامه البناء على حكمين متناقضين بتقطيع نفسه
احدهما في احدهما ولان آية اهل الذكر دلت على جواز التقليد عند عدم العلم بالحكم والمقلد عالم بتقليده الاول
تيقنا ولا عموم لها وذهب جماعة على ما قيل الى جوازه وتبعهم فيه بعض افاضل العصر واحتج عليه بان التقليد لا يفيد
المقلد العلم بالحكم الشرعي وانما يفيده جواز العمل بالنسبة الى ما التزم به فيه من الوقايع الخاصة فيكون التقليد في
كل واقعة تقليدا ابتدائيا فيتخير في الواقعة التي لم يقلد فيها في الرجوع الى اي مفت شاء لعدم ثبوت حكم معين في حقه
بالنسبة اليها ظاهرا وهذه غير سديد بل التحقيق ان التقليد لا يكون الا في الحكم الشرعي بقول مطلق كما هو الظاهر من
ادلته ومما ينبه على ذلك ان التقليد انما يتحقق بالاخذ بقول المفتي اذا اخذ على الوجه الذي افتى به ومن الواضح ان قضية
فتوى كل مفت ثبوت ما يفتي به في كل مورد من موارد موضوعه لا من حيث خصوصية ذلك المورد بل من حيث تحقق
عنوانه الكلي فيه فاذا اخذ بقوله في مورد بهذا الاعتبار فقد اخذ به في ساير موارده حتى انه لو اخذ من الفتوى في
خصوص واقعة فتثبت في حقه بالنسبة الى بقية الوقايع التي تماثلها من غير حاجة الى استيناف تقليد فيها والغى اعتباره
الخصوصية ان لم يعتبرها شرطا للاخذ والا بطل تقليده لانتفاء ما علقه عليه ولو قلد في مفتيين في واقعتين
متماثلتين دفعة واحدة بطل تقليده فيهما مع الاختلاف قطعا وربما يلزم على دعوى الفاضل المذكور جواز ذلك

لتغاير

الموردين وهو كما ترى ويمكن ان يستدل على القول الثاني باصالة بقاء التخيير لثبوته قبل التقليد فيستصحب بعده فيترتب
عليه اثره الشرعي من جواز الاخذ بقول الآخر ولهذا يظهر الجواب عن الحجة الاولى للمنع فان اصالة بقاء الحكم المقلد فيه معارضة
باصالة بقاء التخيير وهي محكمة عليها ويمكن الجواب عن حجة الثانية بان مبنى التقليد على الظن فلا يقدح العلم الاجمالي بعدم
بثبوت احد الحكمين في احدى الواقعتين كما في صورة رجوع المفتي وعن حجة الثالثة بان ادلة التقليد لا ينحصر في الاية
المذكورة فلا يقدح عدم شمولها للمقصود على تقدير شمول غيرها له مع ان لنا في دلالة الاية على المقام كلاما سبق التنبيه
عليه نعم يشكل التمسك باصالة بقاء التخيير فيما اذا كان القول الآخر حادثا بعد التقليد اذ لا تخيير قبل التقليد
ليستصحب واما كونه بحيث لو كان قبل التقليد لخير بينه وبين القول الآخر فغير كاف في اثبات التخيير بعده لجواز ان يكون
لتحققه قبل التقليد مدخل في ثبوت التخيير الا ان يدعى القطع بعدم مدخليته في ذلك وبالجملة فالمسئلة قوية الاشكال
جدا والاحتياط منها مما لا ينبغي ان يترك ومنها ان يعلم كون المفتي مفتيا بالفعل ولو بعنوان الاستصحاب فلا يجوز تقليده
فيما علم برجوعه عنه والظاهر انه موضع وفاق ولا فيما لا يعلم باعمال النظر فيه وان علم انه ان نظر فيه كان يؤدي نظره كذا
لعلمه بطريق الاستنباط اذ لا عبرة بشأنية الفتوى اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين واما اشتراط العلم بكونه
متذكرا الدليل الحكم ولو بالاستصحاب فمبني على اشتراط الفتوى بتذكر الدليل وقد مر ان المختار عدمه **فصل** يعرف
اجتهاد المجتهد بالاختبار المفيد للعلم ويعتبر في المختبر علمه بما يعتبر في الاجتهاد ولو بتقليد من علم باجتهاده وبشهادة
العدلين من اهل الخبرة به او مطلقا في وجه وبالاستفاضة المفيدة للعلم او بدونه بناء على حجيتها كالبينة وبحكم معلوم الاجتهاد
بناء على تعميم مورد الحكم الى مثل ذلك كما هو الظاهر لاطلاق قوله ع فاني قد جعلته عليكم حاكما وهذه الطرق كلها في مرتبة
واحدة متى تمكن المكلف من تحصيل بعضها وجب عليه الاخذ به واذا تعذرت جاز له التعويل على الظن على التفصيل
الآتي لان ذلك قضية انسداد باب العلم عند القطع ببقاء التكليف وذهب بعضهم الى جواز الاخذ بقول من يغلب
على الظن اجتهاده مطلقا ووافقه الفاضل المعاصر متمسكا فيه بالاصل اذ لم يثبت اشتغال الذمة الا بالاخذ عمن يظن
الاجتهاد لقيام الاجماع على ثبوت الاشتغال بهذا القدر ومن يدعي الزيادة عليه فعليه الاثبات لانه محل النزاع و
بلزوم العسر والحرج في اعتبار ما زاد عليه وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان النزاع في اثبات الطريق المعتبر
الى معرفة المجتهد والا فالاجماع منعقد على جواز الرجوع الى من اتصف بالاجتهاد الواقعي وانما وعدم جواز الرجوع الى من
لم يتصف به كذلك وح فلا سبيل الى التمسك باصالة عدم اشتغال الذمة بتحصيل ما زاد على الظن بالاجتهاد لانتقاضه باصالة

عدم البراءة مما علم اشتغال الذمة به واقعا من الاحكام او الرجوع الى المجتهد الواقعي واما الثاني فلان لزوم العسر والحرج منفي في المقام بان الغالب امكان معرفة المجتهد باحد الطرق القطعية وفرض تعذر تلك الطرق بالكلية بالنسبة الى جميع مجتهدي العصر بعيد وعلى تقدير ثبوته لا نتحاشى عن التزام جواز العمل بالظن حينئذ مع تعذر الرجوع الى فتوى الميت المعلوم اجتهاده واما مع امكانه فوجهان وحيث يعول على الظن فلا بد من تقديم الاقوى ظنا فالاقوى مع تعدد المفتين وتخريج الفتاوى وذهب بعض اصحابنا الى الاكتفاء بدعوى المدعي للاجتهاد مع عدالته والذي يصلح مستندا له امور منها ان الاجتهاد من الملكات النفسية الخفية التي صاحبها ادرى بها من غيره فينبغي التعويل في ثبوتها على دعواه كما يعول عليه في نظايره كاحتلام الصبي وحيض المرأة وطهرها وامثال ذلك وجوابه المنع من كونه من الامور الخفية اما بالنسبة الى العارف فظ لتمكنه من الاستكشاف بالمعاشرة واما بالنسبة الى غيره فلتمكنه من الرجوع الى العارفين ولو سلم فكلية الكبرى ممنوعة اذ ثبوت حكمها في الامثلة المذكورة لا يفيد الاطراد ومنها اية الانذار فانها تتناول الانذار بطريق الرواية والفتوى ولم يشترط في القبول العلم ببلوغهم درجة الاجتهاد اذ المراد بالتفقه انما هو تعلم المسائل الشرعية لا تحصيل ملكة استنباط الفروع من الاصول كما هو معناه المصطلح عليه بين القوم لانه متاخر قطعا نعم لو علم بعدم بلوغهم درجة الاجتهاد او لم يظن به في وجه لم يقبل لقيام الاجماع عليه وجوابه ان التفقه عبارة عن تحصيل الفقه وهو اما بطريق التقليد او الاجتهاد والاول خارج عن محل البحث اذ ليس الكلام في فتاوى المقلد والثاني يتوقف على ثبوته وجواز التعويل فيه على مجرد دعواه في ذلك محل الاستفادة من الاية واما تعلم الاخبار وضبطها فلا يعد تفقها الا في حق من يجوز له العمل بها وهو المجتهد اذ ليس لغيره العمل بغير القطعي منها والقطعي منه قليل ومنها اية اهل الذكر ووجه الدلالة انه تعالى امر بمسئلة اهل الذكر ولم يشترط فيه شيء خرج ما خرج بالدليل وبقي فيما بقي صورة ما لو ادعى الاجتهاد ولم يقطع بفساد دعواه مع العدالة او لم يظن به في وجه اذ لا دليل على خروجه وجوابه بعد تسليم شمول الاية لمحل البحث انها انما يفيد جواز الرجوع الى اهل الذكر فلا بد من ثبوت كون المسؤول منهم في جواز الرجوع اليه والمفتي انما يثبت كونه من اهل الذكر ولزم الدور ومنها اية النبأ فانها تدل بالملازمة على قبول نبأ العدل فيما لو اخبر عن اجتهاد نفسه وقد تقدم المنع من دلالة هذه الاية على قبول خبر العدل في بحث خبر الواحد فلا تقليد باعادته

فصل اذا علم المقلد بجواز الرجوع الى من ثبت ولو بتقليد من ثبت عنده جواز تقليده جاز له الرجوع اليه وان كان من مذهبه عدم جواز الرجوع اليه فمن قلد الافضل في جواز الرجوع الى المفضول مع التمكن من مراجعة الافضل جاز له الرجوع الى المفضول في بقية المسائل مع التمكن وان كان

في مذهبه

من مذهبه عدم جواز الرجوع الى المفضول ح ومن قلد حيا في جواز تقليد الميت مع التمكن من تقليد الحي جاز له تقليد الميت في بقية المسائل وان كان من مذهبه عدم جواز تقليد الميت ح وذلك للمغايرة فان من سلك جواز تقليد المفضول والميت لبقية المسائل فيجوز الاخذ فيها او في احدهما بقول الافضل والحي وفي غيرهما بفتاوى المفضول او الميت اذا كان من مذهب المفضول او الميت عدم جواز تقليده مع التمكن من مراجعة الافضل والحي كان اللازم من ذلك عدم ثبوت فتاويه بحسب مؤدى نظره في حق من اراد تقليده ح لقصره لها في الحقيقة على غيره فان التقليد عبارة عن اخذ المقلد بما يثبته المفتي في حقه ويبين له انه حكمه وبالجملة فكما انه اذا ادى نظر المجتهد الى ثبوت حكم في حق من اتصف بعنوان مخصوص كالمسافر والحاضر او المختار او المضطر فلا يتعدى الى غير المتصف به ولهذا ليس لغير المتصف به العمل به حال عدم اتصافه به بتقليده فكذلك اذا ادى نظره في حق من اراد تقليده ح لقصره لها في الحقيقة على غيره فان التقليد عبارة عن اخذ المقلد بما يثبته المفتي في حقه ويبين له انه حكمه وبالجملة فكما انه اذا ادى نظر المجتهد الى ثبوت حكم في حق من اتصف بعنوان مخصوص كالمسافر والحاضر او المختار او المضطر فلا يتعدى الى غير المتصف به ولهذا ليس لغير المتصف به العمل به حال عدم اتصافه اذا ادى نظره الى ثبوت الاحكام التي يستفيدها بالاجتهاد في حق العاجز عن مراجعة الافضل او الحي فلا يتعدى الى غير العاجز عنها وليس له الاخذ بها حال عدم اتصافه بالعنوان المذكور لانا نقول انا نريد ان المقلد ليس له تقليد المفضول والميت المانعين من تقليدهما بعد تقليد الافضل او الحي في جواز مراجعتهما ح فهذا فاسد قطعا اذ وظيفة المقلد الاخذ بقول من ثبت حجيته قوله عنده والعمل بما يفتيه له كائنا ما كان ما لم يقطع بفساده وانتفاء القطع به في المقام واضح وان اريد منع الافضل او الحي من تجويز المراجعة اليهما ح مع كونه خارجا عن محل الغرض ان الكلام على تقدير التجويز مدفوع بان تعيين المفضول او الميت لحكم الواقعة ليس بالنظر الى العاجز عن مراجعة الافضل والحي بل بالنسبة الى كل من جاز في حقه مراجعته بقول مطلق لان ذلك مقتضى نظره في معرفة الحكم الشرعي وسعه من جواز مراجعة المتمكن حكم اخر والمقلد لم يتبعه في ذلك بل اتبع فيه من اجاز له المراجعة اليه وبهذا يتضح الفرق بين حكمه على عنوان كلي باجتهاد وتعيينه له باجتهاد اخر وبين حكمه على عنوان خاص باجتهاد واحد وهذا واضح جدا وكذا الحال فيما لو قلد مجتهدا في حيوته في جملة من الاحكام فلم يجوز له استصحاب تقليده بعد موته اذا قلد فيه حيا اجاز له ذلك على التعيين او التخيير ولا فرق في ذلك بين ان يكون من مذهب الميت استصحاب تقليده بعد الموت وعدمه ولا في الثاني بين ان يكون قد قلده في حيوته في المنع وعدمه لبطلان تقليده في تلك الواقعة قطعا اما في القسم الاول فلان انتهى

تقليده فيها بفتواه بالبقاء لزم توقف الشيء على نفسه او بالاستصحاب فالعمل به في الاحكام وظيفة المجتهد دون المقلد
كما حققناه في محله واما في الثاني فلاستلزام صحته بطلانه فيتعين عليه تقليد الحي فيه فان اجاز له البقاء كما هو محل الفرض
جاز له ذلك في غيره قلنا الواقعة من الوقايع المحتمله في النظر للبقاء وان منع منه بطل في الجميع لا يقال حكم الحي بالبقاء على جميع
فتاوى الميت حكم واحد لا يصلح للتفصيل وقضية مستندة ليغم ذلك فتقليده فيه يستلزم البقاء على ما قلده فيه من
المنع لا من البقاء لينم فان التقليد على ما مر في الاحكام العامة لا في خصوص كل مورد من مواردها الا انا نقول انما يصح حكم
الحي بالبقاء بالنسبة الى الاحكام التي يمكن في حقها البقاء اذ تعميم الحكم الى المورد الذي يمتنع فيه البقاء غير معقول
فان قلت يخصص فتوى الحي بالبقاء في غير ما قلد الميت فيه من المنع من البقاء نظرا الى لزوم التدافع فيه مع ان قضية
كل من قوله ومستنده العموم ليس باولى من تخصيص ما قلد فيه الميت من المنع من البقاء بغير ما قلده فيه من مسئلة المنع
وان كان قضية كل من قوله ومستنده العموم وح فينبغي تقليده له في هذه المسئلة خاصة بتقليد الحي ببقائه ويبطل
تقليد الميت فيها في عدم بقائه في ذلك المتدافع ويبطل في غيرها لينم ببقاء تقليد الميت فيها في المنع قلت حكم الميت
بالمنع من البقاء حكم واحد لا يختص بثبوته في نظره بغير مورد المنع من البقاء بالحجة لعموم دليله وانتفاء المعارض في حقه
بخلاف حكم الحي بالبقاء فان دليله عليه بعد ملاحظة المعارض انما يقتضي البقاء بالنسبة الى المسائل التي يمكن في حقها البقاء
ظاهرا وحيث قررنا ان مورد التقليد انما هو الحكم الشرعي بقول مطلق دون خصوصية كل مورد بانفراده فليس للحي القول
ببقاء تقليده في المنع بالنسبة الى غير المنع لاستلزامه تجويز الجمع بين تقليد مجتهدين مختلفين في حكم موضوع واحد بالنسبة
الى موقع من افراده في زمان واحد وفساده واضح كما مر واما الاستصحاب فحكم ما وقع بالتقليد السابق على رجوع المفتي
وشبهه فليس بتقليد لاحق ليلزم منه الجمع في التقليد بين حكمين متنافيين بل بتقليد سابق ولا يتوقف استصحاب
حكم التقليد على بقائه وبالجملة فالوجه الثاني من السؤال تخصيص من المقلد ولو بفتوى المجتهد للعمل بقول المجتهد بالمنع
مطلقا في مورد دون مورد والاول تخصيص من المجتهد للادلة الدالة على البقاء لا تخصيص من المقلد لفتوى الثانية
بقول مطلق ببعض موارده فتنبه في المقام فانه من مزال الاقدام وكذلك الحال في مسئلة البقاء على تقديره فان وظيفة
المقلد في ذلك تقليد الجامع للشرائط في البقاء وعدمه فان قلد الفاقد قبل فقده في المنع ولو كان قد قلده في البقاء
لم يكفه ذلك في الحكم بالبقاء لكونه دوريا بل يتعين عليه تقليد الجامع للشرائط فيه فلو افتى له بالبقاء وقلده
فيه فهل يبقى على تقليد الفاقد في مسئلة البقاء ايضا او يبطل تقليده فيها ويبقى على تقليده في غيرها من المسائل

تقليد المفتي الذي اعتريه ذوال غير الحيوة من الشرايط كالايمان والاجتهاد والعدالة والعقل والافضلية بناء صحح

وجهان

وجهان من عدم التنافي بين تقليد الجامع في البقاء على تقليد الفاقد في مسئلة البقاء وبين تقليد الفاقد في البقاء
على تقليده في غيرها ومن عدم جواز تقليد مفتيين في مسئلة واحدة في زمن واحد ولو بحسب موردين وان لم يتنافى
الحكمان وقد عرفت مما مر ان الثاني اقوى **فصل** المعروف من مذهب الاصحاب ان جاهل الحكم غير معذور
الا في مقامين في الجهر والاخفات وفي الاتمام في محل القصر وكلامهم هذا يحتمل وجوها الاول ان الجاهل وان
لم يكن مقصرا غير معذور بالنسبة الى الحكم المجهول له تكليفيا كان او وضعيا بمعنى ان جهله لا ينافي تعلق الحكم في حقه
في غير المقامين وهذا على اطلاقه لا يتم على طريقة العدلية قطعا لظهور قبح تكليف الغافل وشبهه عقلا مضافا الى ما دل
عليه من الكتاب والسنة فلا يصح تنزيل كلامهم عليه الثاني ان الجاهل بقسميه غير معذور بالنسبة الى الحكم الوضعي بمعنى ان
جهله لا يرفع الحكم الوضعي الثابت في حقه الا في المقامين وهذا الوجه وان امكن صحته في نفسه الا ان كلماتهم لا تساعد
على ارادة التخصيص بالوضع الثالث ان الجاهل المقصر غير معذور فيما يلزمه من الاحكام تكليفية كانت او وضعية في غير المقامين
وهذا امتن من سابقيه والوجه في اطلاقهم القول بعدم المعذورية وضوح امر القيد مع مراعاة ما هو الغالب في الجاهل
من التقصير في تعلم الاحكام فانا نرى بالعيان ان اكثر الناس يعلمون بثبوت احكام كثيرة في الشرع ويتسامحون في
تعلمها ويعترفون بتقصيرهم في ذلك وربما يلتجئون في مقام الاعتذار بعدم مساعدة التوفيق اياهم او بانهم
متشاغلون باصلاح معيشتهم على علمهم ببطلان معذرتهم ونحو ذلك الى غير ذلك ولا ريب ان العلم الاجمالي بالتكليف
مع التمكن من استعلام التفصيل كاف في ثبوته على المكلف عقلا ونقلا ولهذا صح قول اصحابنا بان الكفار معاقبون
على الفروع كما انهم معاقبون على الاصول مع جهلهم بكثير من فروع الاحكام فان علمهم الاجمالي بثبوت احكام كثيرة
في هذه الشريعة كاف في توجه التكاليف الثابتة فيها اليهم وان جهلوا تفاصيلها مع تمكنهم من معرفتها هذا كله
بحسب الاصل واما عند قيام دليل على اشتراط ثبوت التكليف بالعلم التفصيلي فلا اشكال في دورانه مدار حصوله
كما في سائر الشرائط التي تعتبر في التكليف ومن هذا البيان يظهر وجه المعذورية في مسئلتي الجهر والاخفات والاتمام
في محل القصر بان وجوبهما لما كان مشروطا بالعلم المكلف به تفصيلا لم يحكم بعصيان الجاهل المقصر فيهما ولا
ببطلان صلوته الا ان يكون بتقصيره بحيث يفوت في حقه قصد القربة فيكون البطلان من جهة فواتها خاصة
ولو فرض كون الجاهل غافلا عن اجمال التكليف او انه حصل من الاحكام قدرا اطمانت نفسه بان فيه الكفاية او
علم بالحكم على خلاف الواقع او ما اشبه ذلك فلا ريب في معذوريته بالنسبة الى مرحلة التكليف ولا يخالف في ذلك احد

من العدليه لكن لما كان الفرض نادراً اوردوا الكلام على ما هو الغالب مشيراً الى ذلك بتعليلهم عدم المعذورية بتقصير
الجاهل في ترك التعلم واعلم ايضاً ان جماعة من اصحابنا صرحوا بان الناس في امثال زماننا صنفان مجتهد ومقلد وان
عبادة الخارج من الفريقين باطلة وظاهرهم البطلان وان كان غافلاً عن وجوب تقليد المجتهد وشك بعد العمل في
المطابقة بل وان علم بها وزعم بعض المعاصرين ان حكمهم بالبطلان هنا يرجع الى ما ذكره الاصحاب من عدم معذورية
الجاهل الاتي المقابين وهذا امر واضح لان الظاهر من كلام الاصحاب عدم معذورية الجاهل في صورة المخالفة لا
الموافقة فان هذا هو المفهوم من المعذورية وقضية اطلاق كلام هؤلاء البطلان وان وافق الواقع فكيف يستقيم
دعوى رجوع احد العنوانين الى الآخر نعم لو ثبت اشتراطهم في صحة عبادة العامي اخذه من المجتهد مطلقاً وان كان غافلاً
عن وجوب الاخذ منه اتجه اندراج محل البحث في عموم عنوانهم نظراً الى فوات شرط التقليد فيكون امراً جزئياً له وهذا
على تسليمه لا يوجب توافق العنوانين وذهب المحقق الاردبيلي الى الصحة مع موافقة الواقع وذهب المعاصر المذكور
الى الصحة وان علم بمخالفة الواقع ما لم يكن متفطناً لوجوب التقليد مقصراً في الرجوع الى المجتهد فحكم حينئذ ببطلان عبادته
وتحقيق المقام وتوضيح المرام ان العامل اذا اتى بعبادة على كيفية مخصوصة فهناك صور عديدة منها ان يأتي بها عالماً
بشرعيتها كذلك بطريق معتبر كالاجتهاد والتقليد ولا اشكال في صحة عمله حينئذ سواء بقي على علمه وان اختلف المدرك
او زال عنه ما لم يعلم بالخلاف ومنه ما لو قطع ببطلان الطريق كما لو عول المقلد على نقل ثقة ثم انكشف له خطأه
في النقل او غلط كلام المفتي او الناقل ثم انكشف له عدم ارادته فانه يحكم حينئذ بفساد العمل اذا كان المخالفة فيما
لا يعذر فيه الجاهل وكذا الحال فيما لو علم المجتهد ببطلان دليله الاجتهادي واقعاً وقد سبق بيانه في بحث الاجتهاد ولو
شك العامل في اهلية للاجتهاد وعدمها استصحب الحالة السابقة منهما والاحوط الرجوع الى العمل الجزم ولو جمع حينئذ
بين الاجتهاد والتقليد حيث يتوافقان بان اتى بالعمل معولاً فيه عليهما معاً ففي جوازه اشكال منشأه عدم كونه
حينئذ اخذ الشيء منهما بل بالمجموع وهو امر خارج ولا يتعين بالزيادة معه ولو اتى بالعمل حينئذ معولاً فيه على الاعتقاد
الثابت في حقه واقعاً من الاجتهاد والتقليد فالوجه جوازه اذ الاخذ بما يجب عليه الاخذ به واقعاً وان جهل تعيينه
او لم يعتبره اذ لا دليل على اشتراطه ومنها ان يأتي بالعمل بطريق لا يعلم باعتباره شرعاً سواء كان معتبراً في نفسه
اولا ولا ريب في بطلان العبادة حينئذ لفوات قصد القربة ومنها ان يأتي بالعمل عالماً بشرعيته بطريق غير معتبر
كالتعويل على فتوى من زعم كونه اهلاً للرجوع اليه مع عدم الاهلية كتعويل كثير من العوام على ما يرشدهم اليه آباؤهم

ذكرانهم

وذكرانهم الغير المجتهدين مع غفلتهم عن وجوب الرجوع الى المجتهد او الناقل المعتبر وكتعويلهم على نقل الفاسق او المجهول
او الظان للفتوى من غير طريق معتبر عند التمكن من مراجعة المفتي او الناقل العدل العالم مع حصول العلم لهم بنقله او
اتى بالعمل غافلاً عن وجوب استعلام شرعيته او معولاً فيه على ظنه او صدر مع الغفلة عن عدم جواز التقليد والتعويل
عليه والتمكن من الطريق المعتبر ثم انه استمر على ذلك الى ان مات فلا حاجة لنا بالبحث عن حاله وانما حسابه على ربه نعم ربما
يحتاج الى معرفة حكمه بالنسبة الى ما يتعلق بالغير او بوصيته كما لو اوصى بان يقضى ما فات عنه من العبادات فيتعلم حكمه
من القسم الآتي وان تنبه واستبصر وعلم بحكم الواقعة بطريق معتبر من اجتهاد او تقليد صحيح فلا يخلو اما ان يعلم بموافقة علمه وجب ان يطلب
علمه السابق لمعتقده اللاحق ومخالفته له او لا يعلم شيئاً منهما فعلى الاول يحكم بصحة عمله على الظاهر اذ التقدير اشتماله
على جميع ما يعتبر اشتماله عليه عدا نية القربة وليس هناك ما يصلح ان يكون مانعاً من صحته بحكم الوضع الا عدم
استفادة العلم به من طريق معتبر وهو غير قادح مع تحقق المطابقة ويمكن استفادة ذلك بعد موافقته للشريعة
السمحة من الاخبار الحاكمة بصحة عمل السائل او غيره او نفي البأس عنه عند مطابقته للواقع وهي كثيرة متفرقة في ابواب
كتب الحديث وسيأتي التنبيه على بعضها فان العمل المطابق اذا كان فاسداً من حيث عدم تحصيل العامل له من طريق
معتبر لكان المناسب بل اللازم بيان التفصيل في ذلك مع خلوها عن الاشارة اليه بالكلية وعلى الثاني لا اشكال
في بطلان عمله فيما لم يثبت اغتفار الجهل فيه كالجهر والاخفات وسيأتي بيان ذلك وعلى الثالث لا يبعد الحكم بالصحة
لا سيما مع خروج الوقت عملاً بالاخبار الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ وبعد خروج الوقت لكن المقام مندرج
في عمومه ولنتعرض لادلة القوم فنقول **فصل** القائلون بمعذورية الجاهل بوجوه منها الاصل فان
اريد به اصالة عدم اشتراط صحة العبادة بالاخذ من المجتهد فهو راجع الى ما سيأتي في الوجه الثالث وان اريد به
اصالة براءة الذمة عن تعيين الرجوع الى المجتهد فان اريد ذلك مطلقاً كما يرشد اليه بعض ادلتهم فضعفه واضح
وسيأتي التنبيه عليه في ادلة المانعين وان اريد ذلك بالنسبة الى غير المتفطن ما دام غير متفطن فهو كما نبهنا عليه
وان اريد عدم وجوب الرجوع اليه بعد التفطن بالنسبة الى ما وقع من الاعمال قبل التفطن وان بقي محل التدارك
ثم او بعد انكشاف بطلان الطريق وعدم اعتباره لا بد من استعلام حال العمل ان كان واجباً بطريق معتبر
ليتدارك على تقدير الفساد والسر فيه ان الوظيفة الواقعية للعامي في امثال زماننا وهو من انسداد باب معرفة
الحكم العلمي عليه بطريق معتبر غير التقليد انما هو الرجوع الى المجتهدين فالواجب عليه والمتاح انما هو الاتيان

يؤدي فتاوى المجتهدين فعفلته عن ذلك واتيانه بمؤدى فتاوى غيرهم لا يقطع عنه ما كلف به واقعا من الاتيان
بمؤدى فتاوى المجتهدين اذا كانا مختلفين واما الاخبار الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ او بعد خروج الوقت
فهي واردة في الشك في وقوع الفعل لا في حكمه لانها مسوقة لبيان معرفة الموضوعات لا الاحكام وتحقيق المقام
وتوضيحه ان التكاليف امور واقعية متعلقة بموارده الواقعية وهي مستفادة غالبا من الالفاظ وهي موضوعة
بازاء معانيها الواقعية ولا مدخل للعلم والجهل فيها والامتثال للتكليف الواقعي لا يتحقق الا بالاتيان بمورده الواقعي
وحيث انه لا بد في الكشف عن الواقع من طريق يعتمد عليه فالطرق المعتبرة اما ان يكون اعتبارها واقعيا او ظاهريا
مستندا الى اعتقاد المكلف كونها طرقا معتبرة فمن القسم الاول العلم وما ثبت قيامه مقامه مطلقا او عند تعذره وهذا
النوع من الطريق قد يستمر بقاؤه وقد يزول مع انكشاف الخلاف وعدمه فان استمر فالحكم واضح وان زال وانكشف الخلاف
فلا ريب في عدم حصول الامتثال للامر الواقعي فيجب التدارك ان كان واجبا وبقي المحل وحيث يقوم دليل صحيح على عدم وجوب
التدارك فذلك مستلزم لاحد امرين الاول التوسع في الامر بجعله مشروطا بما اذا لم يتفق صدور ذلك من المكلف
فيكون المأتي به مسقطا للامر الواقعي او مانعا من تعلقه لا امتثالا للامر ومن هذا الباب صلوة المخالف اذا استبصر بعدها
في وجه والثاني التوسع في الجهة المامور بها بحيث يتناول المأتي به ويندرج في افرادها الواقعية ومن هذا الباب صلوة
من تلبس بها قبل الوقت واتمها فيه حيث يحكم فيه بالصحة وصلوة جاهل وجود النجاسة ومن سهى عن غير ركن الى ان
تجاوز المحل ومن اتم في موضع القصر جاهلا الى غير ذلك فان ما دل على صحة الصلوة في هذه الموارد يدل على عدم شرطيته
الامر المتروك او عدم جزئيته للجهة الواقعية عند طريان السهو والجهل فالهيئة الواقعية قد تختلف باختلاف احوال المكلف
من سهو او جهل او عدمهما كما انها قد تختلف باختلاف احوال اخر كالقدرة والعجز والحضر والسفر وغير ذلك وان
زال الطريق ولم ينكشف الخلاف كما لو ادى نظر المجتهد الى حجية الشهرة او الاجماع المنقول او الخبر الموثق او المجرد ثم
شك او ظن العدم او استظهر حكما من اية او رواية ثم شك او ظن عدم الظهور او قلد العامي لمن كان اهلية الفتوى
ثم خرج عنها بكفر او جنون او موت وقلنا بعدم بقائه على تقليده او قلد المفتي في حكم ثم رجع عنه او قلد من علم
باستجماعه للشرائط ثم زال علمه ونحو ذلك فالمتجه في ذلك البناء على مقتضاه بالنسبة الى الاعمال السابقة على الزوال
عملا باصالة بقاء اثر الطريق السابق فيما وقع من الاعمال على حسبه اذ لا دليل على زوال اثرها بزوال الطريق وقد مر
التنبيه على ذلك في مسئلة رجوع المفتي عن فتواه ولا فرق في زوال العلم بين ان يعلم بطلان مدركه وعدمه لان حجية

العلم

العلم من حيث نفسه لا باعتبار مدركه ومثله الظن بناء على حجيته في نفسه ومن القسم الثاني ما لو اعتقد المجتهد دليل غير حجية معتبر
واقعا كالقياس او استظهر من اية او رواية ما لا ظهور لها فيه واقعا او اعتقد العامي حجية قول غير المجتهد في حقه او اعتقد
اهليته رجل للفتوى مع انتفائها عنه الى غير ذلك فان لم ينكشف له بطلان الطريق الى ان تعذر التدارك كصلوة العبد بلا
ثمرة تعتد بها في البحث عنه وان انكشف قبله وجب عليه تطلب طريق معتبر من العلم وما في حكمه ثم ما ثبت قيامه مقامه عند
تعذره كيف به عن الحكم الواقعي فيبني على مقتضاه فان وافق الطريق السابق اجرى الحكم بالصحة لا لانكشاف وقوع الفعل ليكشف
على وجهه وكونه اخذا له حين الوقوع من طريق معتبر واقعا غير معتبر في صحة العمل وانما المعتبر كونه معتبرا في نظره ليتمكن
من قصد القربة فيما يتوقف صحته عليه وان خالف مقتضاه لزمه التدارك فيما لم يثبت معذورية الجاهل فيه لانكشاف
وظيفته الواقعية من العمل بمؤدى الدليل المعتبر ولا ينافي ذلك كون وجوب العمل بالامارة الظاهرية حين عمله بها واقعيا
لان للواقع مراتب باعتبار نفس الفعل وباعتبار الاحوال الطارية على المكلف ثانيه كل مرتبة بالنسبة الى سابقتها
ظاهرية فالواجب من الصلوة مثلا على المكلف اولا هو الصلوة الواقعية وان كان تعليته شرط ولم يساعده طريق معتبر عنده
عليها ثم ما ادى طريقه الواقعي الى كونها صلوة مطلوبة سواء كان الطريق معتبرا كالقطع فان ما قطع بانها صلوة واقعية
صلوة ظاهرية واجبة بالوجوب الظاهري فان طابقت الواقع فهي صلوة واقعية واجبة بالوجوب الواقعي ايضا فوجوب ما هي
صلوة واقعية في المرتبة الاولى من الواقع ووجوب ما قطع بانها صلوة واقعية في المرتبة الثانية من الواقع ان غايرت
الاولى ويتداخل الامتثالان على تقدير المطابقة ويتفارقان على تقدير عدمها فيجب التدارك اذا انكشف الخلاف وبقي
المحل لارتفاع العذر المانع من تعلق التكليف الواقعي واصالة عدم سقوطه بفعل غيره ومثل القطع ما ثبت قيامه مقامه
القطع من ظاهر الكتاب وظاهر قول المعصوم المعلوم او المنقول بواسطة عدل او عدول او كان معتبرا بعد تعذر العلم كالظنون
الاجتهادية المتداولة في امثال زماننا وكفتاوى اصحاب هذه الظنون بالنسبة الى المقلدين وحكمه حكم سابقه ثم ما ادى
طريقه الظاهري الى كونها صلوة كما لو اعتقد حجية القياس او تقليد غير المجتهد فاوقعها على وجهه فان طابقت الواقع
تداخل الامتثالان والا تفارقا ومتى انكشف مخالفة للمرتبة السابقة وجب تداركها مع بقاء المحل كما في المرتبة السابقة
اذا انكشف مخالفتها لسابقتها الا ان واقع تلك المرتبة واحد وواقع هذه اثنان احدهما واقع الفعل والاخر
واقع الطريق فكما يجب التدارك اذا انكشف المخالفة لواقع الفعل كذلك يجب التدارك اذا انكشف المخالفة لواقع
الطريق مع عدم ظهور واقع الفعل ومنها تعسر العلم بالمجتهد واستجماعه للشرائط المعتبرة في حق كثير من العوام فتعين الرجوع

اليه بنا في الشريعة السمحة وقضية هذا البيان جواز الرجوع الى غير المجتهد للغافل والمتفطن وفساده واضح اذ لا
عسر في معرفة المجتهد العادل غالبا لامكان الاطلاع عليه بالعلم المستند الى الاخبار او القراين والاشتهار او شهادة
عدلين من اهل الخبرة ولو تعذر ذلك كله فالظن طريقا الى معرفته وقد جاء في بعض الاخبار المنع من الرجوع الى العالم
المقبل على دنياه فالحق بالفاسق غير العالم وفي حكم الرجوع الى المجتهد الرجوع الى الوسايط الناقلين عنه نعم لا يتعين
على الغافل الرجوع اليه لظاهر العذر الغفلة ومنها ان المامور به متى اوقع في الخارج على وجهه لزم حصول الامتثال والخروج
عن عهدة التكليف والاصل عدم مدخلية كونه ماخوذا من المجتهد فيه وهذا الدليل يتجه في حق الجاهل اذا لم يكن مقصرا
بحيث ينتفي في حقه قصد القربة لامتناع صحة العبادة بدونه واما في حق غيره فلا يتم الا اذا قلنا بعدم تعيين الرجوع الى
المجتهد عليه وقد عرفت ما فيه ثم التمسك بالاصل هنا انما يتجه على القول بانه في شرط العبادة وهو جيد لا سيما اذا
ساعد الاطلاق مامر الاشارة اليه من الاخبار عليه ومنها الاخبار الدالة على نفي التكليف فيما لا علم به عموما او خصوصا
فمن الاول قوله ع رفع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون وقوله ع من عمل بما علم كفي ما لم يعلم ونحو ذلك وانما يمكن
الاحتجاج بهذه الاخبار على نفي وجوب تقليد المجتهد ونفي اشتراطه في صحة العمل بالنسبة الى الغافل عن وجوب تقليد المجتهد
بالكلية ومرجعه الى الاحتجاج بالاصل وقد تقدم واما بالنسبة الى غيره فالاحتجاج بها غير سديد لعدم اندراجه في
عمومها لان الجاهل المقصر غير معذور عقلا ونقلا ولولا ذلك لانسد باب التكليف بترك النظر في الشرع وعدم
تطلب احكامها وان اريد التمسك بهذه الاخبار على جواز اخذ العامي بقول غير المجتهد فنساده واضح لانه لا دلالة لها
على ذلك انما تتم اذا لم يكن هناك دليل على تعيين الاخذ بقول المجتهد وقد نبهنا على وجوده ومن الثاني صحيحة عبد
الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم ع قال سالته عن الرجل يتزوج المرءة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال
لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت
اي الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في العدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى
الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى معذور فقال نعم
اذا انقضت عدتها فهو معذور فان يتزوجها الحديث ومورد هذه الرواية في الجاهل بالحكم الجاهل المركب
بقرينة قوله لانه لا يقدر على الاحتياط فان الجاهل البسيط المتفطن يتمكن من الاحتياط وغاية ما يستفاد منها معذورية
هذا الجاهل في المورد المسؤل عنه بالنسبة الى الحكم التكليفي والوضعي والاول حال الاشكال فيه كما وكذا الثاني

لقيام

لقيام الدليل وهو النص المذكور ولولاه لكان قضية الاصل عدم معذوريته فيه وربما كان ذلك منافيا لما اشتهر
بين الاصحاب من عدم معذورية الجاهل الا في مقامين ليس المقام باحدهما كما تقدمت الاشارة اليه ويمكن دفع المنافاة
بتخصيص كلامهم هناك بالصلوة او بالعبادات ولو قيل الاصل عدم معذورية الجاهل في الاحكام الوضعية الا فيما قام
الدليل على معذوريته فيه وبعد المقامان من الموارد الخارجة عن الاصل بالدليل كان اسد واولى وكيف كان فان
اريد بهذه الرواية اثبات جواز رجوع العامي الى غير المجتهد او عدم كون الاخذ منه في نفسه من جملة شرايط عبادته فظاهر انه
لا تعلق لها بذلك وان اريد اثبات صحة عباداته الفاقدة لهذا الشرط حال الجهل بناء على شرطيته فالرواية لا عموم لها
بالنسبة الى ذلك الاخرون احتجوا بوجوه منها ان التكاليف معلومة الثبوت بالضرورة والاصل حرمة العمل فيها بغير العلم
خرج العمل بقول المجتهد بالاجماع فيبقى غيره تحت عموم المنع والجواب انه ان اريد بالعمل بقول المجتهد وقوع العمل موافقا
لقول المجتهد يرجع البا العامل ولو بعد العمل فهذا لا ينافي صحة العمل مع الموافقة للتقليد اللاحق وان اريد موافقته
لتقليد مقارن فحرمة غيره فعلا في حق الغافل كما هو محل النزاع غير معقول وعدم الوافي الثاني في حقه يستلزم اشتراط
مطلوبية العمل بالتقليد وقضية الاصل هنا ما الى ما مر من الوجوه نفيه كما عرفت ومنها ان القول بمعذورية الجاهل
يستلزم احد محذورين اما سقوط جل التكاليف او تاثير الامر الاختياري الغير في ترتيب العقاب وعدمه والتالي
بقسميه فاسد اما الملازمة فلانا اذا فرضنا جاهلين باشتراط الغريضة بالوقت وبوجوب مراعاته فصلى احدهما
فيه والاخر في خارجه فاما ان يستحقا العقاب او لا يستحقاه او يستحقه احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت
المدعى وهو عدم كفاية اصابة الواقع من غير طريق معتبر وعلى الثاني يلزم المحذور الاول لان سقوط العقاب يستلزم
سقوط الوجوب فيلزم سقوط جل التكاليف لامكان تطرق الجهل الى كل فعل من افعال الصلوة وشرايطها وكذا غيرها
من العبادات وعلى الثالث يلزم المحذور الثاني لاستواء الجاهلين في الحركات الاختيارية وانما حصل مصادفته
الواقع كالوقت في المثال وعدمها بضرب من الاتفاق الخارج عن المقدور واما بطلان الشق الاول من اللازم
فلان الالتزام بسقوط جل التكاليف في حق الجاهل بدعة واضحة لا يشرع لاحد الاجتراء عليها واما بطلان
الشق الثاني فلان تجويز مدخلية الاتفاق في استحقاق الثواب والعقاب مما اتفقت كلمة العدلية على فساده
وبراهينهم قاضية ببطلانه والجواب ان الجاهل بالشرطية ان كان متفطنا لاحتمال الشرطية ولوجوب المراعاة حرم
الاقدام على العمل قبله فلا ريب في بطلان عبادته من جهة انتفاء قصد القربة في حقه فيبطل فرض مطابقة الواقع

وقوله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم

في حقه من هذه الجهة وكذا لو علم الاشتراط بالوقت وتفطن لوجه المراعاة ولو بطريق الاحتمال المنافي لقصد القربة
فيختار القسم الاول وقدم التنبيه عليه وان كان غافلا عن الشرطية او تفطن لها لكن اعتقد عدم تحريم الاقدام على العمل
قبل المراعاة اخترنا القسم الثاني وهو عدم ترتب العقاب عليهما ويسري ذلك الى ساير موارد الجهل مع الغفلة ولا
معذرة فيه اصلا بل دعوى ترتب العقاب على الجاهل الغافل مما دل ضرورة العقل والنقل على قبحه وامتناعه و
التحقيق صحة صلوة من صادف الوقت حتى مع اجتماعها لبقية الشرايط فيترتب عليها ثواب الصلوة الصحيحة واما من
صلى قبل الوقت فلا ريب في بطلانها وعدم استحقاق فاعلها عليها ثواب الصلوة الصحيحة وان ترتب عليها ثواب
الذكر والقراءة والخضوع ونحوه فربما تطرق الاشكال في الفرض المذكور في جانب الثواب نظرا الى ان المقدر تساويهما في
الافعال الاختيارية ومصادفة احدهما للوقت دون الاخر خارج عن القدرة حيث ان المقدر غفلتهما عنه بالكلية
فترتب ثواب الصلوة على فعل احدهما بمصادفته الوقت دون الاخر لعدم مصادفته يوجب تاثير الامور الغير الاختيارية
في ترتب الثواب وهو خارج عن قانون العدل على ما ذكر والجواب ان الفعل اذا استند الى الاختيار كان لوازمه و
خصوصياته باسرها مستندة اليه فيكون الجميع اختياريا صادرا عنه باختيار الفعل وارادته ولا يلزم في كون
امر اختياريا ملاحظته حين الاتيان به تفصيلا واصالة بل يكفي ملاحظته ولو اجمالا او تبعا وتساوي العاملين
في الاجتهاد لا يوجب تساويهما في العمل المختار الذي هو منشاء لترتب الاثار بل اثار كل عمل من استحقاق المدح والذم
والثواب والعقاب تترتب عليه عند صدوره عن المختار العالم بالحال واما الاثار التي يعتقد ترتبها على العمل مع خلوه
عنها في نفسها فالذي يقوى في النظر ان هناك تفصيلا وهو ان الاعتقاد ان كان بطريق ثبت اعتباره شرعا
كالاجتهاد والتقليد المعتبرين فلا اشكال في ترتب ثواب العمل بالطريق عليه بل الظاهر ترتب ثواب العمل الصحيح عليه
لان العامل اتى به بوجه جائز فيؤتى ثوابه كما يستفاد من اخبار التسامح في ادلة السنن وان كان بطريق غير معتبر
فترتب الاجر عليه في غير المحرمات غير معلوم وان كان بالنظر الى فضله تعالى غير بعيد واما بالنسبة الى المحرمات فينبغي
القطع بعدم استحقاق الاجر لا سيما اذا كان من الكباير كما لو اعتقد الوثني وجوب عبادة الاوثان او المخالف
وجوب طاعة مشايخه فانه لا يستحق الثواب بعمله قطعا هذا اذا اعتقد الوجوب او الندب واما اذا اعتقد التحريم
فلا يبعد استحقاق العقوبة بفعله وان كان بطريق غير معتبر نظرا الى حصول التجري بفعله الا ان يعتقد تحريم واجب
غير مشروط بقصد القربة فانه لا يبعد عدم ترتب العقاب على فعله مطلقا او في بعض الموارد نظرا الى معارضة الجهة

الواقعية

الواقعية للجهة الظاهرية فان قبح التجري عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبار فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم
بكافر واجب القتل فحسب انه ذلك الكافر فتجرى ولم يقدم على قتله فانه لا يستحق الذم على هذا التجري عقلا عند من انكشف له
الواقع وان كان معذورا لو فعل واظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي او وصي فتجرى ولم يفعل الا ترى ان المولى الحكيم
اذا امر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وقطع بانه ذلك العدو فتجرى ولم يقتله ان المولى اذا اطلع على حاله لا يذمه
على هذا التجري بل يرضى به وان كان معذورا لو فعل وكذا لو نصب له طريقا غير القطع الى معرفة عدوه فادى الطريق الى تعيين
ابنه فتجرى ولم يفعل وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا يجديه ان لم يصادف الواقع ولهذا يلزمه العقل بالعمل
بمقتضى الطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به فان المظنون فيه عدمها ومن
هنا يظهر ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مندوباتها ويختلف باختلافها ضعفا وشدة
كالمكروهات ويمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الاقوى من جهاته وجهات التجري ثم لو سلم ان مصادفة الوقت
غير اختيارية لعدم التفطن لها فلنا ان نمنع عدم تاثير الامور الغير الاختيارية في ترتب الثواب لانه ان اريد بالتاثير
كون الامر الغير الاختياري موردا لترتب الثواب فلزومه في المقام ممنوع لان استحقاق الثواب ليس على مصادفة الوقت بل
على العمل المصادف له وهو اختياري وان لم يكن الوصف اختياريا وان اريد التاثير باعتبار كونه شرطا في ترتب الثواب
بان يثاب على الامر الاختياري لمصادفته امرا غير اختياري فبطلانه ممنوع فان العاملين المختلفين في العقل قوة و
ضعفا وفي الخلق كمالا ونقصا تتفاوت اثار اعمالهم ثوابا وقبولا وان تساووا في الاختيار والاجتهاد مرتبة
وقدرا مع ان قوة العقل وضعفه وكمال الخلق ونقصه خارجان من حد الاختيار غالبا وهذا هو السر غالبا في
تفاوت مراتب الانبياء والاولياء ولهذا كان نبينا اشرفهم رتبة وارفع منزلة من الانبياء الذين هم اكثر
منه اعمارا وازيد اعمالا فاتضح ما قررنا من صحة صلوة من صادف الوقت وترتب ثواب صحيحها اذا كانت جامعة
لبقية الشرايط وبطلان صلوة من لم يصادف الوقت فان تقصيره فوات الشرايط فوات المشروط اذ لا مدخل للعلم
والجهل في ذلك فلا يستحق عليها ثواب الصلوة لان استحقاق نوع من الاجر على نوع من الطاعة يتبع وعده تعالى و
هو في الواقع متفرع على اهلية الفعل فاذا كان الوعد على الصحيح فلا استحقاق بالفاسد الا ترى ان المولى اذا امر
باصطياد ظبي ووعده على ذلك بذل جارية له فاصطاد العبد ارنبا معتقدا انه ظبي امتثالا لما امره به مولاه
وطمعا فيما وعده به فانه لا يستحق عند العقلاء ذلك الاجر وان لم يكن في تحصيل مطلوبه مقصرا اصلا ويشترك

الى ذلك اجماع الاصحاب على عدم استحقاق العامل الجاهل على غير العمل الذى نزله الجاهل عليه وان اعتقد فى فعله انه ذلك
العمل من غير تقصير هذا واجاب بعضهم عن الحجة المذكورة باختيار الشق الثانى من الترديد فيما لو كان المصليان غافلين
عن وجوب مراعاة الوقت لكن نفصل ح بين الذى لم يصادف الوقت فجعله غير مستحق للمدح ليفوّته وبين الذى صادفه
فجعله مستحقا للمدح على فعل الصلوة لا على مصادفة الوقت قال ولا ملازمة بين كون شىء غير مستحق للذم والعقاب
عليه وبين الذى صادفه فجعله مستحقا للمدح على فعل الصلوة لا على مصادفة الوقت قال ولا ملازمة بين كون شىء
غير تقصير هذا واجاب بعضهم عن الحجة المذكورة باختيار الشق الثانى من الترديد فيما لو كان المصليان غافلين
عن وجوب مراعاة الوقت لكن نفصل ح بين الذى لم يصادف الوقت فجعله غير مستحق للمدح ليفوّته وبين الذى
صادفه فجعله مستحقا للمدح على فعل الصلوة لا على مصادفة الوقت قال ولا ملازمة بين كون شىء غير مستحق للذم
والعقاب عليه وبين كونه مستحقا للمدح كما فى تارك الزنا بغير قصد الامتثال فالجاهل بمراعاة الوقت المصلى فيه
اقل ثوابا من العالم الذى راعى الوقت وصلى فيه لانه تقرب بفعلين وتقرب الاول بفعل واحد واختار الشق
الاول فيما لو كانا عالمين بذلك لكن نفصل ح بين من صلى فى غير الوقت فجعله مستحقا للعقاب على ترك السعى فى
معرفة الوقت وعلى ترك الصلوة وبين من صلى فى الوقت فجعله مستحقا للعقاب على ترك السعى لا على ترك الصلوة
لاتيانه بها اذ ليست معرفة الوقت من شرائطها بل هو واجب وتقضى على اشكال كون الامر الاتفاق مورد المدح
بان المدح انما هو على فعل الصلوة لا على فعلها فى الوقت انتهى ملخصا ومواضع النظر منه غير خفية اذ القول بان
الغافل الذى لم يصادف الوقت غير مستحق للمدح على الملائمة بعيد كما عرفته ويمكن تنزيله على المدح المترتب على
الصلوة الصحيحة فيستقيم كما مرّ ثم دعوى صحة صلوة المقصر العالم بوجوب مراعاة الوقت على تقدير المصادفة له
على الاطلاق فيها واضحة الفساد لمنافاة ذلك لقصد القربة المعتبرة فى العبادة نعم ربما امكن فرض عدم التنافى
حيث يعتقد العامل مشروعية العمل على تقدير عدم المراعاة لكنه فرض بعيد والاطلاق القول فيه غير سديد ودعوى
ترتب عقابين على ترك السعى فى معرفة الوقت وترك الصلوة منافٍ لما حققناه فى بحث المقدمة من ان
تاركها لا يستحق العقاب عليها بل على ترك ما يجب له نعم يتجه فى هذا الفرض دعوى ترتب عقابين باعتبار
اخروهما تيانه بالعمل التشريعى المحرم وتركه للواجب هذا واعترض بعض المعاصرين على الجواب المذكور
اولا بمنع كون الصلوة صحيحة ح ومنع عدم الاشتراط بالمعرفة مستندا الى فهم العرف لقول اما اطلاقه المنع من

الصحة فغير ما عرفت واما استناده فى ذلك الى فهم العرف فغير جيد اذ لا تعلق للاشتراط المذكور بدلالة الامر بالفعل
فيه حتى يستند فيه الى العرف بل الاشتراط المذكور بعد الاغماض عن ادلة حرمة التشريع عقلى راجع الى استدعاء الشغل
اليقينى للفراغ اليقينى وثانيا بان هذا هو الخروج عن قواعد العدل فان مصادفة المصادف للوقت اتفاقى
وفى بقية الافعال متساويان فلا يصلح اثبات العذاب او المدح لاحدهما دون الاخر وفيه نظر يظهر مما مرّ وثالثا
بان خلو الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح غير معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك
الزنا من التوصليات بخلاف فعل الصلوة فى الوقت وفيه ان المجيب انما منع من ترتب المدح على فعل من لم يصادف
الوقت وعلى مصادفة الغافل والمقصر للوقت والاشكال انما يتجه عليه بالنسبة الى الامر الاول دون الاخيرين
اذ لا طاعة فى مصادفتهما واما مناقشته فى التمثيل بترك الزنا فمع خروجها على ما قيل من داب المحصلين لامكان
التمثيل بغيره كالمباحات فغير مستقيمة فان ترك الزنا مطلوب لذاته لا للتوصل به الى شىء اخر فالفرق غير
مسموع ومنها جملة من الاخبار منها ما روى من ان عمارا اصابته جنابة فتمعك فى التراب فقال له رسول
الله صلى الله عليه وآله كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم وجه الدلالة ان قوله افلا صنعت كذا تنديم على عدم
الاتيان بالتيمم بتلك الكيفية وفيه دلالة واضحة على انه لو كان تيمم بتلك الكيفية ولو من غير سؤال لكان
مجزيا ولم يتوجه عليه التنديم ومنها ما روى فى براء بن معرور حيث استنجى بالماء فنزل فى حقه ان الله يحب
التوابين ويحب المتطهرين وجه الدلالة انه تطهر بالماء من غير استناد الى طريق معتبر كما يظهر من فحوى ارسل
اليه النبى صلى الله عليه وآله ودعاه ولما كان عمله حسنا بحسب الواقع ترتب عليه المدح ونزل فيه ما نزل ومنها ما رواه عبد الله
بن عطا قال قلت لابى جعفر عليه السلام رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما تبرّآ من امير المؤمنين عليه السلام فتبرّأ واحد منهما
وابى الاخر فخلى سبيل الذى تبرّأ وقتل الاخر فقال اما الذى تبرّأ فرجل فقيه فى دينه واما الذى لم يتبرّأ فرجل
تعجل الى الجنة وجه الدلالة ان الذى لم يتبرّأ كان جاهلا بجواز التقية فى مثل ذلك بقرينة وصف صاحبه
بالفقاهة دونه فانه بنى على صرف عمله من غير فقاهة ومع ذلك ترتب عليه الاجر احتج الفاضل
المعاصر على صحة عمل الجاهل الغير المقصر بمعنى سقوط الاعادة والقضاء عنه وان خالف الواقع بان الامر يقتضى
الاجزاء وبان التكليف انما تثبت على حسب افهام المكلفين ولذلك لا يشترط فى صحة صلوة المجتهد موافقتها
للواقع وبان تكليف الغافل بالاتيان بما يوافق فى الواقع تكليف بالمحال وبانه لا معنى لتحصيل الموافقة للواقع

فهل المراد به حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه الا الله او ما وافق راي المجتهد الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين
وما الدليل على ذلك وتعيين شيء من ذلك وحكم المجتهد بعد الملاحظة بالموافقة وعدم الموافقة اي فائدة فيه لما دخله قبل
ذلك الا بالنسبة الى الحكم بالقضاء فيما دل دليل على ثبوته مع الفوات كالصلوة والتحقيق ان صدق الفوات في حق
الجاهل الغافل ثم اذ لا تكليف له بغير معتقده حتى يصدق في حقه الفوات دثبوت القضاء في حق النايم والناسي انما
ثبت بالقهر وبعموم الاخبار الدالة على اصل البراءة واصل العدم فيما لا يعلمه المكلف وقد تقدم جملة منها والتقريب
ذكر والجواب اما عن الاول فبان الامر انما يقتضي الاجزاء اذا جيء بالمامور به على وجهه واقعا لان متعلق الامر الواقعي
والاصل عدم اشتراط ثبوته ولا بتائه واقعا بعدم نقل غيره وان كان ما اعتقد انه ذلك المامور به فالمكلف
بالصلوة الواقعية لا يجزيه بالنسبة الى هذا التكليف الا الاتيان بالصلوة الواقعية واتيانه بما يعتقد انها صلوة
واقعية انما يقتضي الاجزاء عن ظاهر اذا لم ينكشف له الخلاف وقد مر تحقيق ذلك واما عن الثاني فبان ثبوت
التكاليف الواقعية لا يتبع افهام المكلفين والا لزم القول بالتصويب وقد اجمع اصحابنا على بطلانه وانما يتبعها
ثبوت الاحكام الظاهرية واما ثبوت الاعادة والقضاء حيث يثبت مع انكشاف الخلاف فلعدم الخروج عن عهدة
الامر الواقعي ولا فرق في ذلك بين المجتهد وغيره نعم لو ادى نظر المجتهد الى صحة عبادة على كيفية خاصة واوقعها
على تلك الكيفية ثم ظن الخلاف او ظن بطلان الطريق لم يجب عليه التدارك كما مر وكذا الكلام في التقليد ولعل هذا
من جهة عدم كونه مكلفا بالواقع لعدم انكشاف الواقع له بالنسبة الى ما مضى من اعماله واما عن الثالث فبان تكليف
الغافل انما يوجب التكليف بالمحال اذا كان معلما واما اذا كان مشروطا بزوال الغفلة كما هو الشان في ساير التكاليف الواقعية
فلا يوجب ذلك وقد نبهنا على ذلك في مسئلة ابطال التصويب واما عن الرابع فبان المراد بما ثبت في الواقع
ما ثبت عند الشارع مع قطع النظر عن اصابة المكلف له وعدمها وقد قرر له طرقا الى اصابته كالعلم والاجتهاد
والتقليد المعتبرين فاذا اتى به المكلف من غير ان يعول على شيء من الطرق المعتبرة لجهله بها وجب عليه الرجوع اليها
بعد التفطن ليتمسك في اثبات برائته وخروجه من عهدة التكليف بطريق معتبر لانكشاف بطلان ذلك الطريق
عنده فيجب عليه الرجوع الى طريق العلم وما في حكمه مع الامكان ومع تعذره يرجع الى طريق الاجتهاد ان كان من اهله
والا فالى طريق التقليد ونسبته والجميع الى الاعمال المتقدمة والمتاخرة نسبة واحدة وما يدل على حجيتها يدل عليها
في المقامين نعم يعتبر في اعتبار الاجتهاد والتقليد المتاخرين عدم مصادفة العمل حين وقوعه لاجتهاد او تقليد

مقارن

مقارن فانهما حجة لا يعتبران بالنسبة اليهما ما لم ينتهيا الى حد القطع كما مر ثم منع صدق الفوات في حق الغافل
النائم والناسي غير جيد وتفصيل الكلام فيه في مقام اخر واما عن الخامس فبان مفاد تلك الاخبار عدم تعلق التكليف
والحكم بالمكلف تعلقا فعليا ما دام جاهلا ومحجوبا عنه العلم لا مطلقا والا لكان مفادها سقوط التكاليف عن
الجاهل بها ولو في ان من اوان التكليف وهذا مع فساده في نفسه لا يفيد بين العبادة من كان له ادنى
دراية فلا يستفاد منها سقوط التكليف بعد انكشاف الخلاف حتى يترتب عليه سقوط التدارك ثم ان الفاضل
المذكور نقل في المقام الفرق بين مطابقة عمل الجاهل للواقع وعدمها بان لخصوصية الاعمال الموظفة مدخلا في التكميل
وافادة القرب دفعا للترجيح من غير مرجح فمع المخالفة لا يحصل ذلك كما لا يحصل خواص المعاجين والادوية
المركبة عند الاطباء عند انتقاص جزء منها فيجب على الجاهل التدارك عند انكشاف الخلاف تحصيلا للفوائد
العمل ثم اورد عليه اولا بان هذا الوجه كما يقتضي المحافظة على اجزاء العبادة كذلك يقتضي المحافظة على شرائطها
التي من جملتها نية القربة وهي منتفية في حق الجاهل المقصر فلا يتجه الحكم بالصحة في صورة الموافقة وثانيا بان
جهة العبادة التي هي منشاء لاثارها المقصودة ان كانت متحدة في الواقع اتجه الاشكال المذكور على المجتهدين المختلفين
فيها ايضا وان كانت مختلفة بحسب اختلاف الاداء فلم لا يكون مختلفة بحسب معتقد الجاهل ايضا وهل المستند
في جواز عمل المجتهد بظنه الا لزوم التكليف بالمحال لولاه وهذا بعينه يجري في حق الجاهل الغافل ايضا فينبغي ان يختلف
بالنسبة اليه ايضا هذا محصل كلامه اقول اما الايراد الاول فالظاهر عدم وروده على الفرض المذكور لانه
تقتضيه فرض مطابقة عمل الجاهل للواقع يقتضي عن اشتراطه كونه بحيث يتحقق منه قصد القربة واما الثاني فلا
في سقوطه لانا نختار القسم الاول ونمنع مطابقة عمل الجميع في صورة الاختلاف للواقع بل هذا قضية قول
كل من ابطل التصويب وغاية ما يمكن توهم وروده على ذلك لزوم كونهم اثمين حينئذ لعدم الاتيان بالمهية الواقعية
او عدم استحقاقهم ثواب العمل الصحيح لا ينافي استحقاق ثواب العمل بالطريق معنا فالى ما عرفت من ان الظاهر
من بعض الاخبار ترتب ثواب العمل الصحيح عليه ووجوب تدارك المجتهد مع انكشاف الخلاف بطريق القطع لما
لا مفسدة فيه وبدونه لا يجب التدارك كما سبق تحقيقه ثم اعلم ان قضية اطلاق كلام الفاضل المذكور
الملازمة دليله عدم الفرق بين ما اذا اطلع الجاهل الغافل بعد العمل ببطلان عمله السابق واقعا كما اذا صلى من غير
ركوع معتقدا ان الصلوة الشرعية لا ركوع لها اولا كما اذا ترك السورة معتقدا عدم وجوبها وفساد دعواه في

للشك اب على عبادته لم النفس المطابقة او وجوب
انكشاف عنده انكشاف الخلاف ولا
الملازمة ان عند الجهل يلزم الاثم
[illegible] استحقاقهم

القسم الاول معلوم بالضرورة والثاني معلوم عند احد من المنتسبين الى الاسلام اليه اذ يلزم عليه ان من اعتقد قيام
بعض الاعمال المنكرة كالزنا واللواط مقام الصلوة المفروضة فاتى بها بنية البدلية ثم انكشف له بطلان هذا
الاعتقاد اجزئه ذلك عن صلوته ان كان الوقت باقيا وفساد هذا مما لا يكاد يشتبه على جاهل فضلا عن عالم
واعلم انه قد يستدل على الاشتراط بصحيحة زرارة المتقدمة في الادلة النقلية حيث تضمنت ان من لم يوال ولي
الله ولم يكن جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولم يكن من اهل الايمان وجه الاستدلال
ان العامل الذي اخذ احكامه من غير الطرق الشرعية ليس عمله بدلالة ولي الله اليه لانه انما يدل الى الاخذ بالطرق المعتبرة
فلا يستحق الثواب على ما افاده الرواية وهو يستلزم الفساد والجواب ان هذه الرواية غير واضحة الدلالة على المراد
لانه انما نفى استحقاق الثواب في حق من لم يوال ولي الله ولم يكن عمله بدلالته اليه وهو لا يقتضي نفي الثواب
في الموالي الذي لا يكون عمله بدلالته اليه اذ الظاهر من اللفظ اعتبار الامرين معا في الشرطية لا يقال يكفي في ترتب الحكم
المذكور عدم الموالاة فلولا استقلال العمل بغير دلالته عليه بذلك لكان اعتباره في الشرطية لغوا لانا نقول ينافي
اعتبار الاستقلال حكمه بعدم الايمان فان الاجماع قائم على ايمان الموالي الذي عمل بغير دلالته لا سيما مع الغفلة
ولا سبيل الى حمل الايمان فيها على الايمان الكامل لان غير الموالي لا ايمان له اصلا فيمكن ح ان يكون اعتباره مع لعلمه من
غيره لانه ولي الهداية تاكيدا لما ذكره او لان عدم موالاته له لكونه من خواصه ولوازمه فلا ينافي ما ذكرناه ويمكن ان
جعل الحكم الاول مترتبا على كل من الامرين على الاستقلال والثاني مترتبا على الاخير الاول خاصة فيدل على نقيض المدعى
لكنه بعيد عن ظاهر اللفظ جدا لما فيه من تشويش النظم ولو سلم مساواته للاحتمال الاول فلا يكفي في اثبات الحكم ما لم يثبت
ظهوره وهو ممنوع سلمنا لكن نقول ليس في نفي استحقاق الثواب دلالة على نفي صحة العمل بمعنى اسقاطه للقضاء كما هو محل البحث
ولا عدم ترتبه تفضلا سلمنا لكن لا بد من تنزيل الرواية على وجه لا ينافي صحة عمل الموالي بغير دلالته مع المطابقة جمعا
بينها وبين ما مر من الوجوه التي اشرنا اليه ويمكن ان يجاب ايضا بان الطرق الغير المعتبرة معتبرة في حق الغافل المعتقد
بكونها طرقا معتبرة لامتناع كونه ح مكلفا بغير ذلك فعمل الموالي بما يعتقده من الطرق المعتبرة عند ولي الله مع
كونها غير معتبرة عنده عمل بدلالة الولي لحكم غير الغافل بالطرق التي اعتبرها في حقه **القول في التعارض فصل**
تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مقتضاهما اما بالعقل كالوجوب والتحريم او بالسمع كصحة العتق وبطلان المكبر ولا
يقع التعارض بين الدليلين القطعيين اعني المفيدين للقطع عند ذيهما بالفعل سواء كانا عقليين او سمعيين

او كان احدهما عقليا والاخر سمعيا لادائه الى الجمع بين المتنافيين بحسب المعتقد الا ان يكون المعتقد جاهلا بالتنافي
فيخرج الكلام بالنسبة اليه عن محل البحث اذ لا تعارض عنده حقيقة وكذا لو كان مؤديهما حكما ظاهريا كتحريم احدى الاختين على
من ادعى زوجية الاخرى مع انكارها وجواز تزويجها بغيره اذ لا منافات بينهما بحسب الظاهر بعد حكم الشارع بالجمع بينهما
فيه وان تنافيا بحسب الواقع فيخرج عن محل البحث ايضا واما تعارض الناسخ والمنسوخ القطعيين فليس من هذا الباب لان
دلالة المنسوخ على الدوام ظنية وان كانت بالنسبة الى ثبوت الحكم في الجملة او على تقدير عدم ورود الناسخ قطعية واما
الحكم المقطوع بدوامه فيمتنع طريان النسخ عليه الا اذا كان القطع جهلا فينكشف بورود الناسخ خلافه فيخرج عن
محل الفرض واما القطعيان بالقوة بمعنى ما من شانهما افادة القطع ولو مع قطع النظر عن معارضة الاول فيمكن وقوع
التعارض بينهما كما نبهنا عليه في دفع شبهة الجبرية وحكم هذا التعارض ان يلاحظ احدهما مع الاخر فان سقطا عن
افادة القطع سقط اعتبارهما في الموارد التي يطلب فيها القطع وان سقط احدهما عن افادته فقط تعين التعويل
على الاخر وما قررنا يظهر الكلام في تعارض الدليل القطعي مع الظني واما الدليلان الظنيان ويعبر عنهما بالامارتين فان
اعتبر الظنيين بالفعل او بالنسبة الى الاحاد امتنع اعتبار المعارضة بينهما كما مر في القطعيين وان اعتبر الظنيين بالقوة
او بالنسبة الى احادها امكن وقوع المعارضة بينهما ومورد تعارضهما ح اما موضوع الحكم الشرعي او نفس الحكم الشرعي
اذ لا غرض لنا بالبحث عما لا تعلق له بالشرع اما الاول فلا نزاع في وقوعه على ما حكاه بعضهم وتعارضهما فيه قد يكون من
حيث تعيين المفهوم والامارتان المتعارضتان فيه قد تكونان رواية عن المعصوم وسياق الكلام فيهما وقد تكونان
نقلا من اللغة كقول بعض اللغويين بان الصعيد وجه الارض وقول الاخرين بانه التراب وح فان كان لاحدهما مرجح
تعين الاخذ به وقد سبق وجوه الترجيح في محله والا فان كان بينهما عموم مطلق كما في المثال تعين الاخذ به وقد سبق
وجوه الترجيح في محله والا فان كان بينهما عموم مطلق كما في المثال تعين الاخذ بالاخص ان لم يكن الامتثال به منوطا
بفعل الباقي او اعملنا اصل العدم فيه لئلا يلزم الا تعين الاخذ بالاعم تحصيلا للبراءة وان كان بينهما عموم من وجه فالاحوط
الاخذ بالقدر المشترك مع الامكان ومع عدمه فالتخيير وان كان الامتثال به منوطا بفعل الباقي فالوجه التخيير وان
كان بينهما التباين فالظاهر التخيير ويحتمل فيه وفي ما يتقدم وجوب الاتيان بالجميع مع عدم مانعية الزيادة تحصيلا للبراءة
اليقينية وقد يكون من حيث تعيين المصداق كاخبار عدلين عن القبلة بجهتين متخالفتين وح فان كان لاحدهما
مرجح معتبر فلا كلام والا فقضية الاصل وجوب الاتيان بما يعلم معه بالبراءة فيصلي الى الجهتين ما لم يتضيق الوقت

من الاتيان

فيتخير لان الاتيان بما يحتمل البراءة اولى مما يقطع معه بعدمها نعم لو كانت الامارتان روايتين منهم اعتبر الحكم بالتخيير مع التكافؤ منه كما سيأتي وقد يقع التعارض في البينات وبيانه موكول الى كتب الفقه واما الثاني اعني تعارضهما في نفس الحكم الشرعي فقد اختلفوا في وقوعه شرعا بعد ان اطبقوا على امكانه عقلا فاثبته جماعة وسغه آخرون والظاهر ان النزاع في تعارضهما من حيث كونهما امارتين واقعيتين فيرجع كلام المانع الى منع كونهما او احدهما امارة واقعية واما تعارض ما هو امارة عند المجتهد فلا نزاع في وقوعه كما صرح به بعضهم وقد يظن ان الامارتين اذا كانتا واقعيتين امتنع وقوع التعارض بينهما عقلا وشرعا والا لزم تحقق مؤديهما فيلزم الجمع بين المتنافيين وضعفه ظاهر اذ لا ملازمة بين كون الامارتين واقعية وبين ثبوت مقتضاها واقعا كخبر الواحد والاستصحاب وشهادة العدلين واخبار ذي اليد ونحو ذلك فان نصب الشارع لهذه الامور ادلة وامارة امر مقطوع به مع انها قد تتخلف عن مؤديها واقعا والفرق بين الامارة الواقعية والامارة عند المجتهد ان ما هو امارة عند المجتهد لا يلزم ان يكون امارة بحسب الواقع لجواز ان يتوهم المجتهد حجية ما لم ينصبه الشارع حجة في الواقع ومن المتاخرين من اختار القول بالمنع وفسره بانه لا يجوز تبليغ الشريعة الى العباد تبليغا يؤدي الى وصول امارتين متعارضتين في حكم واحد وظاهره نفي تعارض الامارات المنصوبة على سبيل التعادل لا نفي كونهما او احدهما امارة عند التعارض وهذا في الحقيقة انكار للعيان وفساده مما لا يحتاج الى بيان وليس في ذلك قدح في التبليغ اذ لا يجب على الشارع عصمة الرواة عن السهو وتعمد الخطأ ولا تغيير الواقع على حسب ما يقتضيه الادلة فالوجدان يبطل قول من انكر وقوع التعادل بين الامارتين المتعارضتين على انكار وقوعه بينهما من حيث الوصف لا من حيث الذات كما يدل عليه ذكر حجتهم الآتية ثم منهم من يصرح بالخلاف فيرجع النزاع الى ان الامارات المتعارضة مشتملة على مرجحات معتبرة يمتنع خلوها عنها بحسب الواقع وان فرض عدم وصول المجتهد اليها لعدم وصول مداركها اليه اذا تقرر هذا فالحق عندي ما ذهب اليه القائلون بالجواز لنا بطلان ما تمسك به المانع على المنع وعدم قيام دليل عليه سوى وقضية عموم ما دل على حجية الامارات الشرعية حجيتها ولو عند التعارض ثم وهو ايضا مقتضى ما دل على التخيير في العمل بها لان وجوب العمل بكل منهما على التخيير يستلزم حجية كل منهما لا على التعيين ومعنى حجية كل واحدة منها لا على التعيين جواز ترك العمل بها الى الاخرى وقولنا لا على التعيين قيد للحجية اذ معناها وجوب العمل بمقتضى مؤداها لا انها الحجة ووصف معين يمتنع قيامه بغير معين وان اريد تعلق الحجية بكل واحدة من غير اعتبار تعينها كان في معنى حجية كل منهما على التعيين فيلزم التكليف بالمحال وتوضيح ما قررناه يطلب مما حققناه

لانه المحجبة

اذ معنى كونهما امارتين واقعيتين انهما منصوبتان من الشارع وجعلهما حجة ودليلا وذلك لا يستلزم ان يكون مؤداهما ثابتا في الواقع لجواز ان يتخلف عن مقتضاهما لمانع

على ان الواجب

في الواجب المخير احتج المانع بانه لو جاز ذلك شرعا فان عمل بهما لزم التكليف بالمحال لادائه الى اجتماع حكمين متضادين في موضع واحد وان ترك العمل بهما لزم العبث في وضعهما اذ وضع امارة لا يمكن العمل بها عبث وان عمل باحدهما دون الاخرى لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل ولا يذهب عليك ان قولهم في الصورة الثانية ان ترك العمل بهما يلزم العبث في وضعهما انما يساعد على نفي وضعهما وحجيتهما معا في صورة التعارض لا مطلقا وقد بينا انه لا كلام لنا فيه ولا ينافيه عدم التعرض له في الصورة الاخيرة بالنسبة الى الامارة التي لا يعمل بها للكفاية بما ذكر فيه من لزوم الترجيح بلا مرجح اذ لا يلزم ان يستقصى الادلة لا سيما مع سبق التنبيه والجواب انا نختار وجوب العمل بها على التخيير فلا يلزم الجمع بين المتنافيين لعدم التعيين ولا خلو وضع احدهما عن الفائدة اذ امكان الخروج عن العهدة بالعمل بها فائدة وهي مشتركة بينهما ولهذا امتنع التعيين ولزم التخيير وليس ترجيح المجتهد للعمل باحدهما من حيث كونهما دليلا لمساواتهما بينهما بل لمرجحات خارجية كما في ترجيح العمل ببعض احاد الواجب التخييري مع انتفاء المرجح من حيث الوجوب والامتثال فيتجه في المقام شيء وهو ان قضية ما تمسكوا به على منع الجواز شرعا منعه عقلا ايضا لظهور ان الدليل المذكور عقلي لا شرعي مع انهم نقلوا الاتفاق على جوازه عقلا وحرروا النزاع في جوازه شرعا ويمكن دفعه بان المراد بالجواز العقلي مجرد امكان وقوعه في نفسه وان كان على خلاف الحكمة او عدم القطع بامتناعه كما هو المعتبر في العقليات ومنعه شرعا عدم امكان وقوعه في نفسه بالنظر الى الحكمة او الظن بعدمه كما عليه المدار في الشرعيات

ولنذكر قبل الخوض في المرام

نبذة من الاخبار الواردة في المقام فنقول روى المشايخ الثلثة باسانيدهم عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث الى ان قال فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد

فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت
فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام
في الهلكات ووجه الدلالة ان هذه الرواية قد تضمنت وجوب الاخذ بالحكم الذي اعتضدت الرواية الدالة عليه باحد
الوجوه المذكورة عند اختلاف الحكمين فيستفاد منها وجوب الاخذ بها وان تجردنا او احديهما عن الحكم فان ترجيح
الحكم لترجيح دليله لكن يشكل في الرواية وانما النظر فيها شأن الحاكم بل المدعي اذا رافع الى الحاكم المنصوب الزم المنكر بالحضور
معه ومضى حكمه عليه وان لم يرض به ولا يقدح فيه ضعف مستند الحاكم في رفعها ما لم ينقطع بفساده ويمكن التفصي
من ذلك بتنزيلها على احد الامرين الاول ان المراد بالتحاكم الرجوع الى المفتي في معرفة حكم الواقعة كما لو اشترك جماعة
في عقار فباع احدهم نصيبه منها فراجع المشتري من ينفي ذلك حق الشفعة فاثبت يده عليه بتقليده وراجع الشريك
من يثبتها فيه فاراد دفع يد المشتري بتقليده ففي هذه الصورة يلاحظ المرجحات المذكورة في اختيار احد الحكمين و
يشكل بان هذه التنزيل لو تم لوجب مراعاة الوجوه المذكورة في تقليد المجتهد في سائر الاحكام مطلقا او مع الاختلاف
ولا قائل به ظاهرا او ربما امكن تخصيصه بما يؤدي الى التخاصم والتنازع كما هو مورد الرواية لكنه بعيد جدا الثاني
حمل الحاكم فيها على حاكم التحكيم فيختص حينئذ بغير المنصوب دون المنصوب خصوصا او عموما وحينئذ فلا يلزم المتحاكمين حكمه مع
عدم تراضيهما معا به قبل الحكم قطعا وبعده بناء على اشتراط ذلك في امضاء حكمه ومنها ان الحاكم العامل بالرواية الخالية
من بعض الوجوه المرجحة ان لم يكن مجتهدا فلا عبرة بحكمه وان كان مجتهدا فكيف لم يعثر على الرواية المعارضة المشتملة
على الوجه المرجح لوجوب الاستفراغ عليه والتتبع الموجبين للعثور عليها عادة لا سيما اذا كانت مشهورة معروفة
كما ذكر في بعض وجوه الترجيح مع انه لا بد حينئذ من تنبيه عليها ليتردد او يوافق ولا اشارة في الرواية اليه ويمكن دفعه
بعد اختيار كونه مجتهدا انه لا يعتبر في المجتهد الوقوف على جميع مدارك المسئلة واخبارها ولا على جميع الوجوه المعتبرة
في الترجيح وانما الجواز عدم بلوغ البعض اليه او غفلته عنه كما اتفق ذلك في حق جماعة من اصحابنا كما يظهر بالتتبع ومع
التنبيه على ذلك ثم مع ان اطلاع الحاكم على الرواية المعارضة لما يعمل به عند غيره لا يوجب كونها معارضة له عنده
لجواز قصورها في نظره من المعارضة بتنزيله اياها على ما لا ينافي ما عمل به لاختلاف الافهام في فهم مدلول الكلام
او لوجود مرجحات ظهر بها بالتتبع موجبة لرجحان ما عمل به عنده لم يعثر عليها المتحاكمان ومن هنا يرى ان بعض
الاصحاب يدعي الشهرة في مسئلة على حكم ويدعيها الآخر فيها على خلافه وبعضهم يعدل بعض رجال الرواية والآخر

يقدح

يقدح فيه الى غير ذلك ومنها ان الزام المتحاكمين بالرجوع الى المرجحات عند اختلاف الحكمين غير مستقيم غالبا لانهما كثيرا
ما يكونان عاميين فيتعذر في حقهما اعتبار المرجحات المذكورة ويمكن دفعه بتخصيصه بالمتمكن كما هو الظاهر من سياق الرواية
مع احتمال رجوع العامي في ذلك الى نقل العارف الثقة فتدبر وعن الشيخ الطبرسي في الاحتجاج عن سماعة بن مهران قال سألت ابا
عبد الله ع قال قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالعمل به والآخر ينهانا عن العمل به قال لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي
صاحبك فتسأله عنه قال قلت لا بد ان نعمل باحدهما قال اعمل بما فيه خلاف العامة وعنه فيه عن الحسن بن جهم عن الرضا ع
قال قلت يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما
فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق
قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وعن ابن جمهور في كتاب عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا عن زرارة بن اعين
قال سألت الباقر ع فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال يا زرارة
خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال
خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما
العامة فاتركه وخذ بما خالفه فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال
اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع
فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر ثم قال في الكتاب المذكور وفي رواية انه ع قال اذن فارجه حتى
تلقى امامك فتسأله وفي الكافي في الموثق عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه
في امر كلاهما يرويه احدهما يأمره باخذه والآخر ينهاه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى
يلقاه ثم قال فيه وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وروى في عيون الرضا انه قال في حديث
طويل فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما
فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ص فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي
حرام او مأمورا به عن رسول الله ص امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي النبي ص وامره وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة
ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ص وكرهه
ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى
رسول الله ص وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم

وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا وفي الكافي عن ابن ابي يعفور
قال سالت اباعبدالله ع عن اختلاف الحديث يرويه من يوثق به ومنهم من لا يوثق به قال اذا ورد عليكم حديث
فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم اولى به وعن القطب الراوندي في رسالته
في الصحيح عن عبدالرحمن بن ابي عبدالله قال قال الصادق ع اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله
فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة
فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه وعنه فيها عن ابي عبدالله ع قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان
فخذوا ما خالف القوم وعن الاحتجاج في مكاتبة الحميري الى صاحب الزمان ع بعد ذكر السؤال الجواب في ذلك حديثان
اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الاخر فانه روي اذا رفع راسه من السجدة الثانية
وكبر ثم جلس فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب
التسليم كان صوابا وفيه ايضا عن الصادق ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم
فترد عليه وفي الكافي عن ابي عبدالله ع قال ارايت لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه
بايهما كنت تاخذ قال قلت كنت اخذ بالاخير فقال رحمك الله وفيه عن المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبدالله ع اذا جاء
حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فخذوا بقوله ع ثم قال عليه السلام انا والله لا
ندخلكم الا فيما يسعكم ثم قال فيه وفي حديث اخر خذوا بالاحدث وعن الحارث عن ابي عبدالله ع قال قال رسول الله ص اذا
حدثتم عني الحديث فانحلوني اهنأه واسهله وارشده فان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق
كتاب الله فلم اقله واختلفوا في تفسير هذا الحديث فقيل معناه اذا ورد عليكم اخبار مختلفة فخذوا بما هو اهنأ واسهل
واقرب الى الرشاد والصواب مما علمتم منا فالنحلة كناية عن القبول ويحتمل ايضا ان تكون تلك الصفات قائمة مقام
المصدر اي انحلوني انحالا اهنأ واسهل وارشد والحاصل ان كل ما يرد مني عليكم فاقبلوه احسن القبول فيكون ما ذكره
بعده في قوة الاستثناء واستظهر بعض الافاضل ان يكون المراد اسندوا الي من الاحاديث المنسوبة الي ما كان اهنأ واسهل
واوفق بمقتضى العقل من الحسن حتى يكون اهنأ للعامل وارشد من غيره اي يكون مقتضاه الهداية الى الخيرات هذا
مع مراعاة موافقة الكتاب اولى بل الاظهر ان الاهنأ والاسهل والارشد عبارة عن الكتاب بقرينة قولهم فان
وافق كتاب الله فالمعنى انسبوه الى ما كان في الكتاب الذي هو اهنأ واسهل وارشد من الحديث فان وافقه فانا قلته

وان

وان لم يوافقه فلم اقله هذه جملة ما وقفنا عليه من الاخبار المتعلقة بالمقام ومما يؤكد الترجيح بموافقة الكتاب الاخبار
التي تدل على ان كل خبر يخالف كتاب الله فهو زخرف وانه يضرب به عرض الحائط وانه لا يؤخذ به وانه يرد فانه وان لم
يكن موردها خصوصا بصورة تعارض الاخبار الا انها تتناولها من جهة العموم والفحوى والاظهر انها اما ان تختص
بصورة التعارض او يكون المراد مخالفة لصريح الكتاب لما بيناه سابقا من جواز تخصيص الكتاب وتقييده بالخبر
الواحد وكذا يؤكد ما مر من الترجيح بمخالفة العامة رواية علي بن اسباط قال قلت للرضا ع يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته
وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك فقال ع ائت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بالشيء
فخذ بخلافه فان الحق فيه هذا ويستفاد من الاخبار المذكورة بعد ضم بعضها الى بعض ان الخبرين المتعارضين اذا
اعتضد احدهما باعلمية الراوي او اوثقيته او الاشهرية او التاخر ورودا او الموافقة للكتاب او السنة النبوية
او الاخبار المروية عن الائمة
او الاحتياط او المخالفة لاخبار العامة او فتويهم او ميلهم رجح على المجرد منها والمشتمل منها على متعدد منها يرجح على
المشتمل منها على ما دونه والاشهرية تتناول الشهرة في الرواية والفتوى والظاهر ان المراد بالسنة النبوية الغير
العامية جمعا بين ما دل على الترجيح بموافقتها وما دل على الترجيح بمخالفة اخبار العامة ويمكن تعميم السنة وتخصيص
الترجيح بكل من صورة الموافقة والمخالفة بصورة الظن وحمل اخبار العامة على ما لم يكن نبوية وفيه بعد واختلافها
في ترتيب الوجوه ذكرا يدل على عدم ترتبها حكما وان كان قضية الترتيب خلافه وخلو بعض عن بعض الوجوه غير
قادح في اعتباره لان المثبت مقدم على غيره وهل التعويل على هذه الوجوه تعبدي ولافادتها ظنا مخصوصا
او دائر مدار حصول الظن المطلق بها حتى انه لو تجردت عن افادته لم يعول عليها ولو وجد هناك مرجح اخر اقوى
منها عول عليه دونها وجهان من الاقتصار على نص الاخبار ومن دلالة فحويها على ان المراد الترجيح بالظن ولا يقدح
ضعف اسانيد كثير منها لانجبارها بالعمل المفيد للظن بمضمونها فان انسداد باب العلم في تعيين ما هو الحجة
من الاخبار يوجب التعويل على الظن فيه على ما سبق تحقيقه نعم لا عبرة بالتاخر ورودا في حقنا غالبا كما سننبه عليه
وليس في الاخبار تعرض لتعارض الوجوه فيرجع فيه الى ما قررناه من قاعدة انسداد باب العلم ويمكن استفادة كون
الشهرة اقوى من غيرها من تعليله ع بان المجمع عليه المشتهر بقرينة سابقه ولو انتفت تلك الوجوه او تكافأت فالاحوط
لا ريب فيه فان المراد بالمجمع عليه
الرجوع الى بقية المرجحات كما سننبه عليه ثم ان لبعضهم على الاخبار الواردة في المقام شبها لا باس بذكرها والتنبيه
على دفعها منها ان الافقهية والاصدقية والاورعية قد اعتبر في بعضها اجتماعها في الترجيح فلا يكفي احدها وفيه

ان تلك الرواية لا دلالة لها على عدم الاكتفاء باحدها بل غاية الامر انها لا تدل على الاكتفاء فيكون كساير المرجحات
التي لم تذكر فيها وقد ثبت اعتبارها بدليل اخر ومنها ان الورع والصدق لا يستلزمان اقربية الحديث الى الواقع
بل الى الصدور والمقصد في الترجيح هو الاول وفيه ان الاقربية الى الصدور يستلزم الاقربية الى الواقع بحسب الظن لا
التقية على خلاف الظن ولهذا الانضمام اليها من غير شاهد بين ومنها ان موافقة الرواية للكتاب ان كانت قطعية
فهذا ما لا احتياج فيه الى العرض عليها لوضوح الحكم وان كانت لظواهره المختلف فيها فهذا لا يناسب ما اشتملت
عليه من التاكيد والتشديد وان المخالف زخرف وباطل لا سيما بعد القول بحجية جواز تفسير الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه
به وخصوصا عند من منع حجية ظواهر الكتاب ما لم يرد تفسيرها في الخبر مع ان الاحكام المستنبطة من الكتاب التي لها
تعلق بالمقام ليست الا اقل قليل فلا وجه لتقديم العرض عليه وان كان ذلك بالنسبة الى الايات الدالة على اصالة
البراءة والاباحة ففيه وان تكثر نزوعها في الاحكام الا ان مخالفتها مما لا يوجب التاكيد المذكور بل يجوز مخالفتها
بخبر الواحد وغيره سيما عند من منع من حجيتها وذهب الى التوقف والاحتياط وفيه ان المستفاد من اخبار العرض
تطلب الحكم من الكتاب بالتفحص في اياته والتدبر فيما يحتمل تعلقه منها بالحكم المبحوث عنه فاذا وجد فيها ما يوافق
احدهما بالنص او الظهور اخذ به وترك الاخر ولا يرد على ذلك شيء من المناقشات المذكورة اذ مجرد كون الحكم
مذكورا في نص الكتاب لا يوجب اطلاع الفقيه عليه لا سيما بالنسبة الى اهل الصدر الاول ومن قاربهم حيث ان المباحث
الفقهية لم يكن عندهم مدونة ولا مداركها محررة ومبينة وكون الدلالة ظاهرة لا يوجب الاختلاف في ظهورها
مع ان الكلام بالنسبة الى منكر الظهور ولا ينافيه ما اشتملت عليه من التشديد والتاكيد لوجوب العمل بظاهر
الكتاب كصريحه واحتمال المخالفة للواقع لا ينافي ذلك لتطرقه الى صريح الكتاب ايضا نظرا الى جواز كونه منسوخا
وقد جاء مثل هذا التاكيد والتشديد في الرد على الحاكم مع قيام الاحتمال المذكور في حقه ايضا وفي نقض اليقين
بالشك مع ان احتمال المخالفة هناك اظهر ولا فرق في ذلك بين القول بحجية الكتاب مطلقا وبين القول بحجيته ما
فسر منه خاصة اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان موافقة احد الخبرين لم كاف في حجيته بناء على ان المراد
بالتفسير ما يتناول ذلك مع احتمال ان يلتزم بحجية الخبر الموافق لما يقتضيه ظاهر الكتاب بحسب القوانين اللغوية
وان منع من حجيته كالخبر الموافق للشهرة وكذا لا فرق بين القول بجواز تفسير الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به
وبين القول بعدمه لان ذلك في صورة عدم المعارض والكلام هنا في صورة وجوده ودعوى ان الكتاب مشتمل

على الاحكام قليلة جدا ممنوعة لاشتماله على عمومات كثيرة سارية في كثير من مباحث الفقه كطهورية الماء وحلية البيع وحرمة
الربا ولزوم العقود وحلية المطعومات ما عدا المستثنيات الى غير ذلك فاذا تعارض الخبران وكان احدهما يقتضي طهورية
ماء او حلية بيع او حرمة نوع من الربا او لزوم عقد او حلية شيء ما عدا المستثنيات ودل الاخر على خلافه ترجح الاول
لموافقته لظاهر الكتاب سيما الايات الدالة على اصالة البراءة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها فالعرض عليها انما
يجدي في الاخبار المتعارضة في تقرير هذا الاصل في وجه واما اذا تعارض الخبران في اثبات برائته واقعية او نفيها
في خصوص مقام فعرضهما على تلك الايات غير مجد لتغاير المفادين نعم لو عمم العرض على الكتاب الى العرض على الدليل
المستفاد منه امكن الشمول لكنه بعيد ومن منع حجية اصل البراءة واختار التوقف لا يلزمه الالتزام بذلك مع ورود
الرواية فانها تنفي الحجية لا يستلزم نفي المعاضدة ولو سلم تقدم ما اشتمل عليه الكتاب من الاحكام فليس في ذلك ما يوجب
عدم الاعتداد به عند ذكر وجوه الترجيح اذ وظيفتهم ع بيان الاحكام الشرعية كثرت مواردها او قلت وكذا الاشكال
في تقديمه اذا كان اقوى من غيره مع ان التقديم في الذكر لا يوجب التقديم في الرتبة كما نبهنا عليه وفي دفع التنافي
المتوهم بين اخبار العرض ومنها الامر بالتخيير في بعضها من اول الامر وهو ينافي اعتبار المرجحات في غيره وفيه ان تلك
الرواية محمولة على تقدير عدم وجود المرجحات جمعا بينها وبين ما دل على اعتبارها ومنها ان هذه المباحث من مباحث
الاصول فلا يثبت باخبار الاحاد لانها لا يفيد العلم وفيه ان الظنون التي تنتهي الى الدلائل العلمية معتبرة في الفقه
والاصول كما ان الظنون التي لا تنتهي اليها لا تعتبر في شيء منها ولا ريب ان المرجحات المقررة مما يظن اعتبارها
للاخبار المذكورة وغيرها وقد قررنا ان الظن معتبر في الادلة لقضاء انسداد باب العلم مع بقاء التكليف به **فصل**
كما يقع التعارض بين غير الاخبار وبين الاخبار وبين غيرها كذلك يقع التعارض بين الاخبار فاذا تعارض
الخبران المعتبران فان امكن الجمع بينهما بحمل احدهما على الاخر على وجه يساعد عليه العرف والاعتبار عند ملاحظتهما
وهو الجمع على الوجه المقبول تعين على بقية مراتب الترجيح سواء كانا مقطوعي السند او مظنونيه او كان احدهما قطعيا
والاخر ظنيا والمراد بالجمع على الوجه المقبول هو ان يكون الجمع بحيث يستظهر مفاده من الخبرين بحسب متعارف
الاستعمال بعد ضم احدهما الى الاخر ولو بعد النظر الى احتمال ورود احدهما مورد التقية حيث يتاتى فيه هذا الاحتمال
وان لا يكون بعيدا عن الظن بحيث يقدح في الوثوق بصدور احدهما حيث لا يكونان قطعيين وهذا مما يختلف
باختلاف مراتب البعد وقوة السند والامارات المعتبرة وحيث ينتفي الامر الاول لعدم الوجه وتساويهما او الاحتمال

النقية في احدهما على وجه لا يكون الحمل عليها ابعد من ارتكاب الجمع اذ ينتفي الامر الثاني بحيث لا يكون عدم صحة صدوره
ابعد من وجه الجمع فان الجمع مردود اعني مقبول والتحقيق على وجوب الجمع على الوجه الاول جريان طريقة الاصحاب عليه وهو
ان لم يكن اجماعا يفيد القطع فلا اقل من كونه شهرة تورث مسندة للظن القوي وقد حققنا وجوب التعويل في
مثل المقام عليه ويؤكده مساعدة الاعتبار فان الجمع مع الامكان اولى من الطرح بمعنى انه اقرب في النظر من الطرح
فيجب الاخذ به لما مر قال الحر في غوالي اللئالي على ما نقل عنه كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن
معناهما وكيفية دلالات الفاظها فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فاحرص عليه
واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من
ذلك او لم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث واشار به الى مقبولة عمر بن حنظلة وهذا كما تراه تصريح
بقيام الاجماع على وجوب الجمع على الوجه الذي قررناه وقد يستدل ايضا على اولوية الجمع بان دلالة اللفظ على تمام معناه
اصلية وعلى جزئه تبعية فعلى تقدير الجمع يلزم اهمال دلالة تبعية وهو اولى مما يلزم على تقدير عدمه من اهمال دلالة
اصلية واورد عليه بان العمل باحدهما عمل بدلالة اصلية وتبعية من العمل بتبعيتين انما يسلم اذا استفيد من دليلين
لا من دليل واحد ولاستلزامه الراجح المرجوح بالنسبة الى الجمع هذا ملخص ما نقل في المواد والنكتة وفي الكل نظر اما
في الورود فلانه بظاهره مصادرة لان الكلام في اولوية الجمع على الطرح فلا سبيل الى التمسك بها في توجيه الدليل
واما في الايراد فاما اولا فلانه لا يجري في العام والخاص المطلقين وما في معناهما كما هو مورد الاستدلال فان في
الجمع ح حينئذ عملا بدلالة اصلية هي دلالة الخاص مثلا وبدلالة تبعية هي دلالة العام بالنسبة الى غيره نعم يجري الايراد
في ... بان ذلك حاصل على تقدير ترك الجمع فلا وجه للترجيح وجوابه يعرف مما ياتي واما ثانيا فلان العمل بالدلالة
التبعية التي هي في ضمن الدلالة الاصلية راجع الى العمل بالدلالة الاصلية اذ لا مغايرة بينهما الا بمجرد الاعتبار بخلاف
العمل بالدلالة التبعية الاخرى فيرجع الحاصل الى ترجيح دلالتين متغايرتين احدهما اصلية والاخرى تبعية على العمل
بدلالة واحدة اصلية واما في اصل الدليل فلان حجية الاولوية المذكورة فيه غير بينة ولا مبينة كالاولوية المذكورة
في اصل الدعوى فيتوجه المنع عليها وقد يستدل ايضا بان الاصل في كل من الامارتين الاعمال فيجمع بينهما ما امكن
لاستحالة الترجيح من غير مرجح نقله الفاضل المعاصر عن تمهيد القواعد اقول مراده بالامكان بحسب متفاهم
العرف ومرجعه الى ما ذكرناه وقوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح يريد به انا ان عملنا باحد المتعارضين وطرحنا

تابعة لها وهو اولى من العمل بكل منها من وجه لانه عمل بدلالة تبعية وربما يقطع ايضا باصلية وتبعية من العمل صح

العكس

الاخر مع امكان الجمع لزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس طرح احدهما والعمل بالاخر اولى من العمل بالاول وقد يتحقق لاحدهما
مرجح من حيث السند او القرائن الخارجية فكيف صح نفيها لانا نقول لا تصلح تلك المرجحات للترجيح مع امكان الجمع
بحمل الظاهر على الصريح مثلا اذا تعارض العام والخاص وكان الاول اقوى سندا فقوة سنده لا تصلح مرجحا لتقديمه
على الخاص بضعف دلالة الاول وقوة الثاني فتقديمه عليه ترجيح من غير مرجح ولا يذهب عليك ان هذا التعليل قاصر
عن افادة المقصد لانه انما يقتضي بطلان تعيين احدهما للحجية وهو غير متعين على تقدير ترك الجمع لامكان طرحهما معا
او البناء على التخيير قال الفاضل المعاصر بعد نقل العبارة المتقدمة ولم نحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض
عدم ملاحظة المرجح والا فقد يوجد المرجح لاحدهما ثم وجه كلامه بما حاصله ان المراد انه بعد الجمع والتأويل يكون موضع
كل منهما مغايرا لموضع الاخر فالعمل ح باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اقول قد عرفت مما قررنا سقوط
الايراد واما ما وجه به كلامه فضعيف او صحيح من ان يحتاج الى بيان لظهور ان مقصوده انما هو لزوم الترجيح بلا مرجح
في ترك الجمع لا في ترك العمل باحدهما بعد الجمع اذ لا اشكال ح في وجوب العمل بهما مع ثبوت حجيتهما لعدم المنافاة حينئذ
فيستند فيه الى لزوم الترجيح من غير مرجح بل لا يستقيم التعليل لجواز وجود مرجح في احدهما بل كان اللازم ح ان يعلل
بان اعمال المرجحات يتوقف على وجود منافاة بين الدليلين فاذا لم يكن بينهما منافاة وجب العمل بكل منهما هذا
ومن هذا الباب حمل كل من العام والمطلق على الخاص والمقيد عند معارضة جزئيهما لجزئيهما وحمل جزء الامر والنهي على الاعم
او الكراهة عند دلالة المعارض على الرخصة في الترك او الفعل لان اهل العرف اذا عرض عليهم الخبران المتعارضان باحد
هذه الوجوه يفهمون منهما ذلك وقد جرى على هذا طريقة اصحابنا قديما وحديثا فيما وقفنا عليه من كلماتهم وقد
انكر بعض متاخري المتاخرين حمل الامر والنهي على الاستحباب والكراهة عند معارضة جزئهما لجزء الرخصة لانه طريق جمع
لا اشارة اليه في اخبار الباب بل ظاهرها تعيين الرجوع الى المرجحات المروية من الاعدلية والاشهرية وغير ذلك والاخذ
بما يشتمل عليها وطرح المخالف وضعفه واضح اما اولا فلورود النقض عليه بالتخصيص والتقييد اذ لا تعرض في اخبار الباب
لها ايضا واما ثانيا فلان بعض تلك الاخبار مشتمل على بيان تعارض الامر والنهي وظاهر ان الظاهر منها غير صورة العلم
بورودهما او ورود احدهما في مقام توهم الحظر او الوجوب وح فلا مساس له بمحل البحث وفي بعضها حديثان متعارضان
او تخالف والمتبادر منها غير صورة يمكن الجمع بينهما على الوجه الذي سبق محملا كحمل المطلق على المقيد ولو بمساعدة
فهم الاصحاب ولا تمانع والجابر لها في غيره فيقتصر العمل على مورده او لم يرجح العمل في الملازمة فلا يعمل به في محله وفي رواية

العيون ودلالته على ذلك مع ان اللازم من انسداد باب العلم في تعيين ما هو المعتبر من خبر الواحد على ما مر بيانه وجوب
التعويل فيه على الظن والخبران المتعارضان اللذان يجمع بينهما على الوجه المذكور من هذا القبيل واما اذا كان الجمع نوعه
لا يساعد عليه فهم العرف عند عرض الخبرين عليهم فلا اعتداد اليه وان امكن في نفسه واحتمل بحسب اللفظ كالامر
والنهي المتعارضين اذا لم يعلم سبق توهم الحظر او الوجوب عليهما فانه وان امكن الجمع بينهما بحملهما على الاباحة
او حمل الامر على الاستحباب والنهي على الاذن في الترك الا ان شيئا منها لا يساعد عليه فهم اهل العرف ولا يتبادر
الى افهامهم عند وقوفهم على الخبرين فمثل هذا الجمع غير معتبر عندنا واما ما يرى من ان الشيخ في كتابي الحديث قد
ارتكب في الجمع بين الاخبار وجوها مستبعدة وكان مستبشعة في الظاهر فالظاهر انه انما اراد نفي قطعية التنافي بين
الاخبار كما توهمه بعض ذوي الفطرة السقيمة فعدل به عن الطريقة المستقيمة كما نبه عليه في اول كتاب التهذيب لا ان تلك
الوجوه مما يصح الاستناد اليها والاستدلال بها كما يتوهمه من لا خبرة له بحقيقة الحال واعلم ان ما ذكرناه من تقديم
الخاص على العام فانما هو بالنسبة الى العام المطلق المجرد عن القرائن المذكورة (المعتبرة) لعمومه ولو بالنسبة الى مورد الخاص
واما معها فلا بد من اعتبار مزيد قوة الخاص بحيث يصلح لمقاومته والى هذا ينظر تقديم الاكثر لعموم قوله تعالى
فانكحوهن باذن اهلهن الدال على اشتراط اذن مالك الامة في نكاحها على وجه العموم على صحيحة سيف بن عميرة وامر نعم
الدالة على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها نظرا الى اعتضاد العموم هناك بدلالة العقل والنقل على منع التصرف في
الاموال المحترمة بدون اذن اربابها مع وروده في الكتاب وورود المخصص في خبر الواحد ومثله منع جماعة من اصحابنا
من تناول الثمرة بدون الاذن في مسئلة المارة مع ورود الرخصة به في جملة من الاخبار وان خلصنه لبعض الاخبار
ليقوى وقس على ذلك الحال في نظايره واعلم ايضا ان المعتبر في مقام التعارض تمام مدلول اللفظ ولهذا جعل العام
الخاص المتعارضان وشبههما من باب ما يجب فيه الجمع ولو اعتبر بعض المدلول كما لو اعتبر دلالة العام في مورد الخاص فقط
كان من باب ما يجب فيه طرح الاضعف والاخذ بالاقوى الا انه خارج عن مصطلح القوم واما العامان من وجه فلا ريب في ان
تخصيص احدهما بالاخر يستدعي مرجحا يعين المراد لان تخصيص احدهما بالاخر ليس باولى من تخصيص الاخر به فلو
اعتضد احدهما بمتصل بالعام او منفصل عنه او كان عموم احدهما وضعيا والاخر حكميا جاز تخصيص الاخر به فلو عضد
احدهما المجرد عن ذلك به ولو انتفت سائر المرجحات وكان عموم احدهما موافقا للاصل او الاحتياط حيث
يعتبر ان التحقيق عدم صلوح ذلك مرجحا للارادة فيتعين التوقف في مقام التخصيص نعم يتخير في مقام العمل الا

بالشهرة بالقرى او بدليل
ظني معاضد لعموم احدهما

بما يوافق

بما يوافق احدهما اخذا باقوى الدليلين الا انه لا يكون حينئذ دليلا اجتهاديا كما في صورة الاخذ باحدهما من باب
التخيير لفقد المرجح بالكلية وكذا لو اعتضد احدهما بقوة السند ولو من جهة شهرة النقل او مخالفة العامة في وجه قوي
فان ذلك بمجرده لا يصلح قرينة على ارادة العموم والتخصيص وان اوجب الاخذ بما يوافق احدهما كما مر واعلم ايضا ان
العبرة في المرجحات المعتبرة في ترجيح احد الخبرين المتعارضين على الاخر انما هو بما يقوى معه الظن بصحة صدور الخبر
وهذا المعنى مرتبا الى سائر الاخبار الواردة في هذا الباب بل هو المظنون منها كما يرشد اليه اختلافها في ذكر
المرجحات وتنزيلها على وجوب الاخذ بها بعد العلم بعيد ولا يكاد تظهر ثمرة للوجهين اذ المرجحات المذكورة
فيها نصا او ظهورا من اعدلية الراوي او ثقته وافقهيته ومن موافقة الخبر للكتاب او السنة خصوصا او
عموما او شاهديته لاحدهما او معاضدته للشهرة فتوى او رواية او للاحتياط ومخالفته لمذهب العامة او لما هم اليه
اميل اقوى من سائر المرجحات التي تذكر في الباب واما اذا تعارض بعض هذه المرجحات مع بعض فلا اشكال
في ترجيح الاقوى منها في النظر لخلو اخبار الباب عن بيان حكمه فيرجع فيه الى الظن لما مر ثم على ما قررنا لا يكاد
يوجد احد المرجحات الظنية على احد الخبرين مع كون الظن بالحكم المستفاد من الاخر اقوى ولو تقرر وقوعه
فالترجيح للخبر المعتضد بمرجح ظني اذ لا عبرة بالظن بالحكم ما لم يؤد الى الظن بالدليل وقد يتوهم التنافي بين
الظنين ويدفعه تعدد الموضوع ولهذا قد يقطع ببطلان الدليل ويظن بصحة مقتضاه كالقياس والاستحسان
وذهب الفاضل المعاصر الى ترجيح الظن بالحكم على الظن بالدليل عند التعارض لان الاول خاص لاقتضائه ترجيح
الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة والثاني عام لدلالته بالعموم على ترجيح المعتضد بالامارة الخاصة على غيره ولان
الخبر الوارد في العلاج لا يفيد الظن اصلا لان المراد اختيار ما هو اقرب الى الواقع لا ما هو اقرب الى الصدور
فانه بمجرده لا يجدي لجواز الاستناد الى التقية ونحوها ولان ما دل على ترجيح الدليل المعتضد بالامارة الخاصة
دليل ظني وهو الخبر الوارد في العلاج فلا يقاوم ما دل على حجية ظن المجتهد بالحكم من الدليل العقلي اعني دليل
انسداد باب العلم وبقاء التكليف الموجب عند العقل لفتح باب الظن فان العمومات العقلية لا تقبل التخصيص
بالقطعي فضلا من الظني ورد القول بثبوت حجية خبر الواحد بالاجماع والايتين بانها بعد تسليم مساعدتها
على اثبات حجيته انما يثبت بها حجيته في الجملة ولو سلم فلا بد من اثبات حجية اخبار العلاج بها وهي متعارضة
ولا سبيل الى اثبات حجيتها منه لامتناع العمل مع تعارضها فان رجح بعضها بتلك الاخبار ومع تعارض المنع

الى عمومها لذلك دبا يوجب الدور وان رجح لامر خارج فليس الا العمل بالظن لا الجزم من حيث هو جزم وهو خروج
عن محل الفرض هذا المحض كلامه اقول ما ذهب اليه من ترجيح الظن بالحكم على الظن بالدليل فلم يعرف عن سلك
السداد وما تمسك عليه من الوجوه متضح الفساد اما الاول فلان الغرض حصول الظن بحجية الدليل الخاص
وهو كالظن بثبوت الحكم الفرعي الخاص في ان كلا منهما ظن خاص متعلق بحكم شرعي ومجرد كون دليل الاول عاما
غير قادح في مقاومته للثاني بعد فرض حصول الظن به في مورده الخاص ولئن منع حصول الظن به خرج من محل
الفرض اذ البحث على تقدير حصوله ولئن رجح الثاني بانه ظن اقوى من الاول منع خلو كلامه عنه بدوعي بانه
غير مطرد بل قد يتساويان او يترجح الاول فيبطل دعوى اطلاق الترجيح واما عن الثاني فلان المعتبر في باب الترجيح
ما هو اقرب الى الواقع عند الشارع لا عند المجتهد فلا ينافي اعتباره لامارة خاصة مخالفة لظن المجتهد فظنون
المجتهد وان كان اقرب عنده الى الواقع الا ان العمل بالامارة المخالفة لها مما يجوز ان يكون اقرب عند الشارع
يدلك على ذلك عدم اعتداده بالقياس والاستحسان وان افاد الظن بمؤديها وبشهادة العدل الواحد
والفاسقين وان افاد الظن اقوى من شهادة العدلين واعتباره للاصول الظاهرية وان كان مؤداها
موهوما في نظر العامل بها الى غير ذلك ثم يجوز ان يكون الترجيح بما هو اقرب عند المجتهد اقرب عند الشارع لكن
مجرد الجواز لا يجدي ولا نادعي ثبوته في المقام وجعل من تتمة الدليل كان مصادرة لان الكلام في اثباته
مع انا نمنع انحصار الوجه في الترجيح بما هو اقرب الى الواقع عند الشارع لجواز ان يكون هناك وجه آخر
يقتضي الترجيح به كما يرشد اليه تشريع الاصول الظاهرية في اظهر الوجهين واما الثالث فلان انسداد باب
العلم في الاحكام الفرعية انما يقتضي حجية ظنون خاصة فيها وهي الظنون التي لا دليل على عدم حجيتها ان
كان ظننا اذا كان الظن الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من دليل الحكم لان هذا هو القدر المتيقن من
دليل الحكم وليس هذا من باب التخصيص بل الاختصاص فان الحكم العقلي لم يكن في نفسه عاما حتى يخص بل مختص
بعنوان خاص وهو ما ذكرناه ولا يخفى ما فيه لان الاعتداد بالظن مبني على بقاء التكليف وانسداد باب العلم
فاذا فرض تحققهما بالنسبة الى الاحكام الفرعية خاصة لزم حجية الظن فيها خاصة ولا في حجية الظن بها
وعدمها بل التحقيق ان يقال مستند حجية الظن من انسداد باب العلم وبقاء التكليف امر مشترك بين الاحكام الاصولية
والفرعية وقضيته ذلك جواز التعويل على الظن في الاحكام الاصولية خاصة ومرجع الكلام في ذلك الى العلم

بان

بان الشارع قد كلفنا باحكام خاصة عن ادلة خاصة ومع انسداد باب العلم بها قد كلفنا بالعمل بمؤدى ادلة خاصة وحيث لا سبيل
لنا الى معرفة تلك الادلة بطريق العلم وجب الاخذ فيه بالظن فلا يثبت بذلك الظن في الاحكام كما دفعه وقد مر تحقيق ذلك
ثم ما ذكره من ان الاخبار العلاجية متعارضة لعل علاجه يتعذر الجمع ليتم ما ذكره غير سديد بل المستفاد منها ان الوجوه المذكورة
من المرجحات وان ذكر بعضها في بعض وترك في آخر او قدم كوجوب ذكره في بعض وأخر في آخر وكذا المنافاة بين الامر
بالارجاء في البعض وبين الحكم بالتخيير في آخر لامكان حمل حديث الارجاء على زمن ظهور الحجة كما يرشد اليه لفظ
الارجاء الى لقاء الامام وحمل حديث التخيير على زمن الغيبة وسيأتي توضيح ذلك وكذا المنافاة بين ما دل منها
على الارجاء من اول الامر وما دل منها عليه بعد تعارض بعض المرجحات لامكان الجمع بتقديم المثبت فيقيد الآخر
بصورة عدم المرجح مع امكان حملها على اختلاف الاشخاص بحسب التمكن من ملاحظة المرجحات وعدمه او اختلاف
الازمان بحسب تيسر الوصول الى الامام وتعسره او اختلاف الاحكام بحسب قلة الاحتياج اليها وشدته والحاصل
انا اذا نزلنا تلك الاخبار على زمن الظهور فلا حاجة لنا الى بيان وجه الجمع بينها **فصل** اذا تعارض
الخبران المتعارضان بحيث لا يمكن الجمع بينهما بوجه يساعد عليه اهل العرف عند عرضهما عليهم فان كان لاحدهما
رجحان على الآخر باحد الوجوه المذكورة في الاخبار او غيرها تعين الاخذ به وترك المرجوح ووجوه الترجيح خمسة
ما يتعلق بالاسناد فمقطوع السند يرجح على مظنونه ومظنونه بظن اقوى يرجح على ما هو مظنون بالظن
غير اقوى فخبر الاعدل والاوثق يرجح على خبر العدل والثقة وخبر معلوم العدالة والوثاقة يرجح على خبر مظنونهما
بظن اقوى يرجح على خبر مظنونهما بظن غير اقوى فخبر من عدله او وثقه اثنان فصاعدا يرجح على خبر من عدله
او وثقه دون ذلك ويقدم خبر من لا خلاف في وثاقته على خبر من اختلف فيه وخبر من عدله في وثاقته وخبر من
اجمع على تصحيح ما يصح عنه على خبر من لم يجمع عليه وخبر من اجمعوا على كونه من اصحاب الاجماع على خبر من اختلف
فيه وخبر من عدله او وثقه الاعرف او الاوثق او الاضبط والضابط وكذا لو كان تزكية احدهما مبنية
على الاختبار والآخر على النقل او استندت في احدهما الى نقل اقوى وفي الآخر الى نقل اضعف او استندت
في احدهما الى طريق اقوى كالعلم وفي الآخر الى طريق اضعف كالظن او تعرض في احدهما لذكر سبب معتد به
ولم يتعرض له في الآخر ويرجح خبر الموثق خصوصا على الموثق بلفظ صريح على الموثق بلفظ غير صريح والموثق في كتاب
معتمد على الموثق في كتاب غير معتمد وكذا الحال بالنسبة الى الاصرح والصريح وما هو اقل اعتمادا وما هو اكثر اعتمادا

ويرجح خبر الممدوح بمدح اقوى على الممدوح بمدح اضعف ومن اكثر توثيقه على من لم يوثّق والثقة الامامي على الثقة
الغير الامامي ومن صرح بكونه اماميا على من لم يصرح به والاقرب الى الطريقة الامامية كالفطحي على الابعد كالزيدي
والعالم على غير العالم والفقيه على غير الفقيه والاعلم والافقه على العالم والفقيه ومن كان اكثر مصاحبة مع
الامام او الرواة على قليلها ومن كان اكثر رواية مقبولة او خالية عن التخليط على من لا يكون كذلك ولعدم رواية
الاكثر على رواية الاقل وقليل الواسطة وهو المعبّر عنها بعلو الاسناد على كثيرها ما لم يبلغ حد الشذوذ والرافع
للوثوق باتصال السند ويستبعد باعتبار الطبقة ويرجح رواية صحيح البصر على مكفوفه او مؤنه وصحيح العقل في
جميع الاحوال على مختله في بعضها وصحيح البدن على سقيمه وذكي السماع على ثقيله وسريع الانتقال على بطيئه و
قوي الحفظ على ضعيفه وكاتب الرواية عند سماعها على حافظها والمركب منهما على المتفرد باحدهما ومن تعيين
ان يكون هو الثقة ممن يحتمل ان يكون غيره ومثله بقية المرجحات وقد يرجح الزاهد على غيره ويمكن ارجاعه الى الاعلم

الترجيح بكيفية الرواية فيرجح الرواية بطريق المشافهة على الرواية بطريق الكتابة ومن استند الى
طريق اقوى كالتحمل لها على من استند الى طريق اضعف كالتحمل ليلا حيث يتطرق اليه احتمال الاشتباه ومثله ما لو
تحملها احدهما في مثل صحيح جمع او جمعة والاخر في غيره او قال احدهما من قريب وقال الاخر من بعيد او
روى احدهما في زمان او مكان يشتد فيه التقية والاخر في غيره وان كانا مخالفين للعامة او موافقين لهم
لاحتمال الاتقاء في الاول وهو مجرد القاء الخلاف بين الشيعة ليسلموا من فتنة العامة او كان تحمل احدهما
بطريق اقوى كقراءة الشيخ عليه والاخر بطريق اضعف كالاجازة له ومثله ما لو كان احدهما سائلا والاخر
سامعا لان الكلام سوق لنفع السائل ومن تحملها قريبا كقوله سمعته منذ ستة اشهر على من تحملها بعيدا
كقوله سمعته منذ عشرين سنة ولا يلزم سبق الاول ليندرج في القسم الاتي لجواز المساواة والعكس وذلك
لاختلاف زمن الرواية ويرجح المرفوع على المقطوع ان قلنا بحجيته والمقطوع بعدم القطع على مظنونه ومظنونه
الاقوى على مظنونه الاضعف والمصرح على المضمر ومن ذكر الامام بعنوان صريح على ما ذكره بعنوان ظاهر كالعالم
او الفقيه واذا رده بقوله لجواز ان يكون ذلك من صاحب الكتاب تعويلا على الظاهر ويرجح المسند على المرسل
حيث نقول بحجية كمراسيل من لا يرسل الا عن ثقة والقول بمساواة مراسيل العدل لمسانيده كما نقل عن عبد الجبار
محتجا بان العدل لا يرسل الا عن ثقة متضح الفساد

الترجيح باعتبار تاخر الورود فاذا علم احدى

الروايتين

الروايتين متقدمة في الورود وتعينت عمل بالمتاخرة لانهما ان كانتا نبويتين او كانت المتقدمة نبوية كانت
الثانية ناسخة او كاشفة عن ورود الناسخ فيتعين العمل بها وان كانتا مرويتين عن الائمة الاطهار عليهم السلام كان
احدهما للتقية او الاتقاء اذ لا نسخ فان كانت الاولى يتعين العمل بالاخيرة واذا كانت الاخيرة تعين العمل
بها لانه من باب التقية او الاتقاء ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم اذا كانت التقية او الاتقاء في العمل بها
لا في ورودها لكن يكفي في الترجيح مجرد الاحتمال مضافا الى ما ورد في بعض اخبار التعارض من الاخذ بالاحدث
وقد يشكل هذا الترجيح بالنسبة الى مثل زماننا حيث لا تقية في العمل غالبا ولا ثمرة للاتقاء فالوجه عدم
الاعتماد على هذا الوجه بالنسبة الى اخبار الائمة عليهم السلام ولهذا ترى ان معظم اصحابنا لا يلتفتون اليه في مقام التعارض

الترجيح باعتبار المتن وهو امور منها ترجيح ما خالف قول العامة على ما وافقه وما خالف القول الثابت
لهم زمن الصدور او المشهور بينهم او خالف قول اعرفهم او من كان في بلده عليه السلام ما خالف القول الحادث بعد صدور الرواية
او القول الغير المشهور بينهم او قول غير الاعرف او قول من لم يكن في بلده عليه السلام وما خالف قول من كان في بلده عليه السلام غالبا على قول
من كان فيه اقل وما خالف قول من عاصره عليه السلام في اوقات حكمه غالبا على قول من قل معاصرته لها فيها ثم المعلوم من هذه
الوجوه اقوى من مظنونها والمظنون بالظن الاقوى اقوى من المظنون بالظن الضعيف وهو اقوى من المشكوك فيه و
تدينهم باعتبار وجود القول الموافق في زمن الامام الذي ينسب اليه الرواية وليس معتمد لمخالفته لاطلاق الاخبار
الدالة على الاخذ بما خالف العامة من غير اشارة الى التقييد مع ان ما ورد في بعضها من التعليل بان الرشد في خلافهم
يدل على ان للاخذ بخلافهم وجها اخر غير ورود الموافق على سبيل التقية وهو ان المخالفين لمحادتهم المنكوسة
وقلوبهم المعكوسة لا يرضون غالبا الا بالباطل فالرواية التي تخالف قولهم اقرب الى الصحة والصواب وهذا نظير
ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من الامر بمشاورة النساء ومخالفتهن ويظهر من هذا البيان ان الخبر المخالف لقول من هو اشدهم
عنادا لاهل الحق ارجح من المخالف لقول من هو اقلهم عنادا لهم ومنها ترجيح الفصيح على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام
المعصوم بخلاف الركيك حتى ان بعضهم رده في غير صورة التعارض محتجا بان المعصوم لا يتكلم به ورد بجواز نقل الحديث
بالمعنى وعلى هذا فرجع هذا الوجه الى ترجيح ما يحتمل ان يكون نقلا باللفظ على ما يعلم انه نقل بالمعنى مع ان التعبير بالركيك
يدل على قصور المعبر في التعبير ولو بالنسبة الى خصوص ذلك المقام فربما يعجز عن تادية المعنى على وجهه فيضعف الوثوق
بنقله بخلاف الفصيح ومنها ترجيح الافصح على الفصيح ذكره بعضهم في الحديث النبوي معللا بانه كان مخصوصا من الفصاحة

بالايثار كرفيه غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح وربما نزه كان يتكلم بالفصيح والافصح ودعوى
اختصاص الأفصح به ﻉ لانا الكلام في الافصح الذي يمكن صدوره من غيره ﻉ ومنها ان يكون احدهما مشتملا على
اسلوب كلام المعصوم الذي نسب اليه دون الاخر وطريق معرفة ذلك في الاخبار المروية عن امير المؤمنين ﻉ والادعية
الماثورة عن الائمة ﻉ والزيارات الواردة عنهم ﻉ على غالبا وبالنسبة الى غير ذلك لا يخلو من نوع بعد وغالبا ومنها
ان يكون احدهما دالا على المعنى بطريق الحقيقة والاخر بطريق المجاز او دل احدهما على المقصود بالوضع الشرعي او العرفي و
الاخر بالوضع اللغوي فيرجح الحقيقة على المجاز لانها اظهر ولا يفتقرون في الدلالة الى القرينة بخلاف المجاز والحقيقة
الشرعية او العرفية او اللغوية لان التكلم على حسب العرف دون اللغة والتحقيق ان الدال بطريق المجاز ان كان محفوفا
بقرينة معينة لمعناه المجازي لا رجحان له على الحقيقة وكذلك لا رجحان للدال بالوضع الشرعي او العرفي على الدال بالوضع
اللغوي لشيوع المجاز حتى قيل اكثر المجازي لا رجحان له على الحقيقة وكذلك لا رجحان للدال بالوضع في اللغات مجازات
وتداول الاستعمال بحسب الاوضاع اللغوية نعم لو اتحد اللفظ وكان المعنى اللغوي مهجورا امكن ترجيح العرفي لبعد
الاستعمال في المهجور وان كان مع القرينة وقد يرجح العام الغير المخصص على العام المخصص لكونه باقيا على حقيقته بخلاف
العام المخصص ويشكل هذا فالحكم بان العام المخصص قد يكون حقيقة على ما سبق التحقيق فيه وربما امكن العكس
لان دلالة العام المخصص اقوى للعلم بالقدر المخصص منه ووضوح دلالته على الباقي بخلاف العام الغير المخصص او
شيوع التخصيص باى نحو وضوح دلالته على العموم الترجيح باعتبار معاضد خارجي فيرجح ما يوافقه
لا يق فالحجة اذن في الدليل المعتبر لا في الخبر المعتضد به لانا نقول تعدد الدليل مما لا اعتبار عليه والاعتضاد موجب
للوثوق بصحة احد المتعارضين فيضعف معارضه عن مقاومته فيسقط عن درجة معارضته مع ان الدليل الاجتهادي
قد لا يصلح لمعارضة المعارض كما لو كان الدليل مطلقا او مجازا والخبر مقيدا او خاصا لكن يصلح المعارض لمعارضته
لما وافقه من الدلالة فيرجع اليه بعد الاعتضاد واما الخبر الموافق لاصل البراءة او اصل العدم ويق له المقرر
اذا عارض المخالف له ويق له الناقل كان المقرر تاكيدا لما دل عليه العقل والتاسيس اولى منه ورد بمعارضته
غلبة المقرر في الاحكام الشرعية والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومنه منع غلبة المقرر في الاحكام بحيث يفيد
الظن بلحوق ما يجهل حاله به وقيل ترجيح الناقل لانه يفيد ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر فيحمل كلام الشارع
عليه اولى لرجحان التاسيس على التاكيد ولانه يقتضي تقليل النسخ لان ازالته لحكم العقل بخلاف ترجيح المقرر

فانه

فانه يقتضي نسخ حكم الناقل بعد نسخه لحكم العقل ورد الاول بانه انما يتم اذا قدر تقدم المقرر واما اذا قدر تاخره فلا واقول
ويرد عليه ايضا لزوم احد المحذورين من الغاء المقرر بالكلية او ارتكاب التاكيد والاول مع كونه ابعد من ارتكاب التاكيد
مناف لما ذكره في الوجه الثاني والثاني كر على ما فر منه ورد الثاني بانه مع استلزامه النسخ الاقوى وهو دلالة العقل
والنقل بالاضعف وهو دلالة النقل فقط انما يتم اذا قلنا بان دفع حكم العقل اللازم على القول الاول نسخ
وليس كذلك ثم هذه الوجوه الراجعة الى اعتبار النسخ انما تجري حيث يتطرق اليه احتمال النسخ كما في الاخبار النبوية
فينبغي التفصيل ح باعتبار صور العلم بالتاريخ وعدمه فيؤخذ بالمتاخر مع العلم به فيجعل ناسخا للمتقدم واما
حيث لا يتطرق اليه هذا الاحتمال كما في الاخبار الماثورة عن الائمة ﻉ فلا يجري فيه فالوجه فيها العمل بالمقرر لاعتضاده
بالعقل واما ترجيح الناقل لكونه اولى من حيث كونه تاسيسا فمما لا يعتد به الاعتبار الصحيح في مثل المقام ولا يذهب
عليك ان الخبر المعتضد بهذا المرجح يخرج عن كونه دليلا اجتهاديا على الحكم ويصير من ادلة الذي التي يعبر عنها بادلة
كالاصل ومثله الخبر المعتضد بالاحتياط لو قلنا بتقدمه على غيره وهذا بخلاف ما لو اعتضد احد الخبرين لساير المرجحات
كالشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة ونحو ذلك لان هذه المرجحات تفيد في نفسها الظن بصحة الصدور
او المراد او المطابقة للواقع بخلاف المعتضد بالاصل والاحتياط نعم ان هذين المرجحين وزان اختيار العمل باحد
المتكافئين فانا الاختيار لا يفيد الظن بصحة الصدور او المراد او المطابقة بل مجرد وجوب العمل بالمقتضي ويمكن ان
يوجه بانا نطرح الخبرين ونعمل بالاصل الموافق لاحدهما وفيه بعد وقد يرجح الدال على التحريم على الدال على الاباحة
دفعا للضرر ولقوله ﻉ ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب الحرام والحلال وكلاهما ضعيفا لامرين مع البيان والظن من
اجتماع الحرام والحلال اجتماع اعيانهما لا احتماليهما او يرجح المعتضد بالشهرة على غير المعتضد بها لقوة الظن في جانب
المشهور مثله ما لو كان احد الخبرين موجودا في كتاب معتمد عليه كاحد الكتب الاربعة والاخر في غيرها كالمحاسن وكذلك
فيما هو اكثر اعتمادا على الموجود فيما هو اقل اعتمادا وفي ترجيح ما اعتضد بالاحتياط على ما لم يعتضد به وجه كما دل عليه بعض
الاخبار السابقة لكن ينبغي تخصيصه بما اذا كان التعارض في جزئية شيء او شرطيته لعبادة او معاملة او ايقاع او ما اشبه
ذلك واما فيما عدا ذلك فالوجه عدم وجوب الاحتياط ويمكن حمل الامر بالاحتياط على الاستحباب لضعف مستنده وعدم
الجابر وهذا اولى ويظهر من رواية الحسن بن الجهم المتقدمة ترجيح المعتضد بالقياس على الحكم الثابت بالكتاب او
الحديث الماثور عنهم ﻉ على غيره وله وجه ولا ينافيه الاخبار الدالة على عدم حجية القياس لانا لحجيته عن المعاضدة وقد

يرجح المعلل على غيره والمقرون بتاكد لفظى او معنوى على المجرد منه بكونه اقرب الى البيان والايضاح وابعد عن الخطا
واعلم ان هذه الوجوه منها ما هو منصوص ومنها ما ليس بمنصوص وفى تقديم المنصوص على غيره وجره التنبيه عليه
واما اذا تعارض المنصوص او غير المنصوص مع مثله فيرجح الاقوى كما سلف هذا وقد يلحق صورة وجود المرجح بصورة
التكافؤ فيلتزم بالتخيير او التوقف قياسا له على الشهادات المتعارضة حيث لا يعتبر فيها المرجح وضعفه واضح
لبطلان القياس اولا وللمنع من عدم اعتبار المرجح فى المقيس عليه مطلقا ثانيا ولقيام الفارق ثالثا وهو ان
حجية الشهادة تعبدية محضة بخلاف خبر الواحد فان للظن مدخلا فى حجيته ولو سلم فقد نصب الشارع لمرجحات
رحض على اعتبارها فالقياس فى مقابله باطل   واذا تعارض الخبران وتكافئا اما لفقد المرجح اصلا
او لوجود مثله فى الاخر فالمعروف بين اصحابنا التخيير فى العمل بهما بل قال فى لم لا نعرف فى ذلك مخالفا من اصحابنا
وهذا هو المختار للاخبار المتقدمة الدالة على التخيير وضعف اسانيدها منجبر بالعمل ولا ينافيه اخبار التوقف والارجاء
لانها اما ان تنزل على التوقف فى الحكم الواقعى وتعتبر الارجاء بالنسبة اليه وذكان التخيير بالنسبة الى الحكم الظاهرى
فقط وتنزل على صورة التمكن من الرجوع الى الامام ويحمل اخبار التخيير بصورة عدم التمكن من الرجوع اليه كما هو
الذى يؤذن به قوله فى روايتين فاوسع حتى تلقى امامك وقوله فى رواية اخرى فردوا الينا علمه وبكل من الوجهين
صرح بعض الاصحاب ومن حمل اخبار الارجاء على النهى عن الترجيح والعمل بالراى واخبار التخيير على الاخذ من
باب التسليم فلعله اراد به المعنى الاول ثم لو سلم تكافؤهما من حيث الدلالة فلا ريب ان جانب التخيير معتضد
بالشهرة فيتعين بالترجيح كما نطقت به الاخبار المذكورة مضافا الى قضاء قاعدة انسداد باب العلم بذلك
ويحتمل حمل اخبار التوقف على ما يمكن الاحتياط فيه واخبار التخيير على ما يتعذر فيه ذلك كما اذا دل احدهما على
وجوب شىء والاخر على تحريمه او دل احدهما على شرطية لواجب والاخر على مانعيته الا انه جمع لا شاهد عليه وعليه
الفاضل المجلسى ره انه حمل اخبار التخيير على الجواز واخبار التوقف على الاستحباب وضعفه ظ لانه جمع
مخالف لظ الاصحاب ولا شاهد عليه من الاخبار وذهب صاحب الفوايد المدنية الى التفصيل بين العبادات
المحضة كالصلوة والصوم وبين غيرها من حقوق الادميين كالزكوة والنكاح والدين والميراث فحمل اخبار
التخيير على الاول واخبار التوقف على الثانى فقال يجب التوقف فى الثانى عن الافعال الوجودية المبنية على
تعيين احد الطرفين والظاهر ان الباعث له على ذلك اختصاص مورد رواية عمر بن حنظلة الدالة على التوقف

عند

التعارض

عند فقد المرجحات بحقوق الادميين فقيدها بتقييد مطلقات اخبار التوقف ونزل اخبار التخيير على صورة
فى غير حقوق الادميين جمعا وهذا الجمع ليس كما بقرر مخالف لظ الاصحاب ولا شاهد عليه فى الاخبار مع ان شمول
رواية عمر بن حنظلة لجميع الحقوق غير واضح وعن ابن جمهور فى غوالى اللئالى انه حمل اخبار التوقف على ما لا يضطر
الى العمل باحدها وهذا الجمع ليس فاسد كسابقه ومثله ما حكى عن بعض الافاضل من حمل اخبار الارجاء على غير
المتناقضين واخبار التخيير على المتناقضين هذا غاية ما اوردنا بيانه وقصدنا فى سلك التحرير تبيانه والحمد
لله اولا واخرا وباطنا وظاهرا والصلوة على محمد و
اله قد فرغ مؤلفه من تسويده يوم
الجمعة تاسع عشر شهر ذى الحجة
الحرام سنة اثنتين
وثلثين بعد الالف والمأتين
وكان ذلك فى
ارض غرى

بسم الله تعالى

الحمد لله

الخامسة
الفاتحة

وقف استكتب النفيسى ...

بازبينى شد
۱۳۷۱ ش

كتابخانه آستان قدس
ويژه منطلى

کتابخانه آستانه قدس

سال ۱۳۴۸ خورشیدی

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

باز بین شد
۱۳۵۳ خ